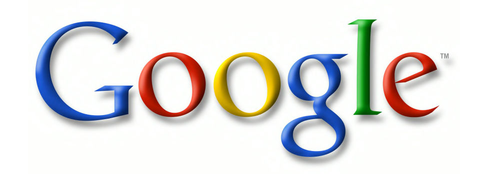
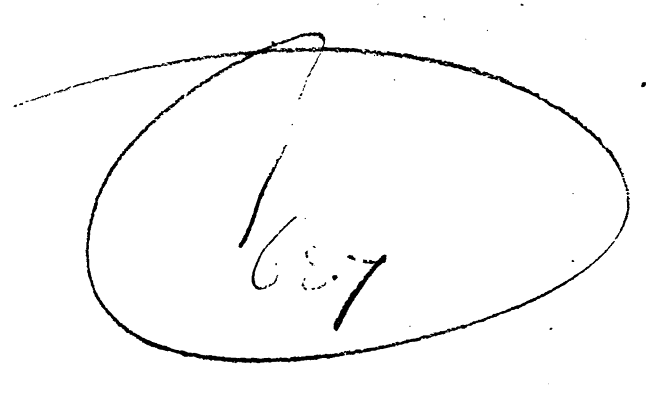






Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Funfzigster Band.



Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1867.

Inhalt.

Seite.

Ueber den Geist als das Allseyende. Von Dr. H. Schwarz. . . . 1

Erwiderung auf voranstehendes Sendschreiben. Von J. H. Wirth. . 7

Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst. Von Professor Dr. Ueberweg. 16

Recensionen.

„Unsterblichkeit von Heinrich Ritter. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage." Leipzig 1866. „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte von J. H. Fichte." Leipzig 1867. (Letztere als Selbstanzeige). Von J. H. von Fichte. 39

Dr. Karl Philipp Fischer, Prof. der Phil. zu Erlangen: Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Dantes und Schleiermachers. Erlangen 1865. (71 Sgr.) Von Prof. Dr. Lutterbeck. 76

Ueber den Staat. Von Friedrich Harms, Dr. und öffentlicher Professor der Philosophie. Kiel, Druck von C. J. Mohr. 1865. 35 S. 4. Von Prof. Dr. K. A. v. Reichlin-Meldegg. 80

Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart. Carl Schober. 1865. 218 S. 8. Von Demselben. 88

Die ästhetischen Principien des Versmaaßes im Zusammenhang mit den allgemeinen Principien der Kunst und des Schönen. Von Conrad Hermann, Dr. phil. u. a. o. Professor an der Universität Leipzig. Dresden. Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1865. 122 S. gr. 8. Von Demselben. 109

An Analysis of the Human Mind. By R. Pearson. London Macintosh, 1863. Von H. Ulrici 116

Uebersichtliche Darstellung der neueren französischen Philosophie.
Eugène Poitou, les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux. Paris 1864.
Janet, la crise philosophique. Paris 1865.
De Remusat, de la religion naturelle en France et en Angleterre. Paris 1861. Von Dr. Bruch. 123

Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte von Jacob Bernays. Mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit. Berlin 1866. Verlag von Wilhelm Hertz. (Besser'sche Buchhandlung). London, Williams und Norgate. 195 S. gr. 8. Von K. A. v. Reichlin-Meldegg. 149

Nekrolog. Christian Hermann Weiße. Von Dr. Rudolph Seydel. 154

Seite.

Prolegomena zur philosophischen Ethik. Von Dr. Rudolf Seydel. Erste Hälfte 169

Nachträge und Randbemerkungen zu Herrn Professor Senglers Abhandlung „über das Wesen der Seele und die Quelle des Bewußtseyns mit Bezug auf Fichtes Psychologie." In dieser Zeitschrift. Bd. 48. Heft 2. S. 193—206. Von J. H. v. Fichte 191

Recensionen.

Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz für Gebildete. Leipzig 1865. Verlag von Eduard Heinrich Meyer. XL. und 174 S. 8. Von K. A. v. Reichlin-Meldegg. . . . 207

La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion par J. B. F. Des-curet, docteur en médecine et docteur ès lettres de l'académie de Paris (Labé 1860). Troisième édition, revue, corrigée et augmentée. Von F. A. v. Hartsen 239

Zur Geschichte der Philosophie. Eine Kritik von Dr. Th. Sträter 243

Chr. Hermann Weiße's Lehre und mein philosophisches Verhältniß zu ihm, ein Beitrag zur Geschichte nachhegelscher Philosophie. Mit Bezug auf J. E. Erdmann's Philosophie Bd. II: die Philosophie der Neuzeit. Berlin 1866. Von J. H. v. Fichte . . . 262

Ueber den Geist als das Allseyende.

Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. J. U. Wirth.

Von Dr. H. Schwarz.

In der Fortsetzung Ihrer Abhandlung über den Realidealismus (Bd. 46 dieser Zeitschrift) haben Sie, verehrter Herr, vornehmlich auch über den reinen oder vollen Idealismus sich ausgesprochen und dabei der von mir aufgestellten Theorie eine ehrende Aufmerksamkeit geschenkt. Unter der ganzen zwischen dem vollen Realismus und Idealismus inne liegenden Richtung ist mir auch von jeher Ihr Standpunkt als ein solcher vorgekommen, welcher die letztere der genannten Hauptanschauungen vom Wesen der Dinge besonders berührt. Deshalb habe ich mir bereits in Bd. 16 vorliegenden Journals erlaubt, Ihr Buch: Die speculative Idee Gottes, unter der Bezeichnung des „Real-Idealismus" eingehend zu betrachten. Schon damals glaubte ich (S. 287) äußern zu müssen, wie in Ihrer Lehre der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus zwar noch nicht überwunden sey, dieselbe aber in verdienstlicher Weise mit großer Kraft auf dessen volle Bewältigung, auf einen vollkommen in sich erfüllten, den absoluten Idealismus hinweise und hindränge.

Zu diesem findet sich Ihre Ansicht auch fortwährend mit aller Macht hingezogen, und es bedarf nur eines kleinen, letzten Schritts, um von Ihrem System zu ersterem zu gelangen. Die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit dieses Fortgangs ist aber von der größten Wichtigkeit, daher sicherlich einer weiteren Besprechung werth. Um jedoch Wiederholungen von früher Gesagtem zu vermeiden, dürfte es zweckdienlich seyn, wenn ich mich ganz an Ihre neuesten Bemerkungen halte.

„Die edelsten Forscher der Vor- und Neuzeit," sagen Sie da S. 258, „zählt dieses System (das der rein idealistischen Seynslehre) zu seinen Vertretern, und es spricht jedenfalls für dasselbe die auch von uns nicht hoch genug zu schätzende Dignität des immateriellen, geistigen Princips aller Dinge, sowie das

Bedürfniß unserer Vernunft, aus Einem Princip alles Seyende zu begreifen, — ein Bedürfniß, welches darum allem vernünftigen Denken einwohnt, weil dieses selbst in sich einheitlicher Natur ist." Allein Sie sehen sich doch außer Stande, diesem System beizupflichten, unzweifelhaft aus dem Hauptgrund, weil sich jene Ansicht mit den Thatsachen der empirischen Wirklichkeit nicht reime, wo wir auf so viele ungeistige Existenzen stoßen (S. 259). Aber diese, die Natur, zu läugnen oder in ihrer Wesenheit zu schmälern, ist mir wenigstens noch nie eingefallen, vielmehr habe ich stets hervorgehoben, daß im Gegensatz zu Hegel der gebührende Unterschied von Geist und Natur, im Gegensatz zu Andern die tiefste Einheit festzuhalten sey. Und so wurde von mir die Natur immer als Nochnichtgeist, als im Außersichseyn befangener oder objectiver Geist bestimmt; sie zeige diese ihre Grundeigenthümlichkeit gemäß den verschiedenen Naturreichen abgestuft, bereite damit das Auftreten des wirklichen Geistes vor u. s. w. Deßhalb wird auch der Stoff in seiner Wahrheit und Wirklichkeit von meinem Standpunkte weder verneint, noch für einen bloßen Schein gehalten; als solcher, als etwas bloß Vorgestelltes erscheint er da nur, wenn und soweit er zum Geist sich dualistisch verhalten, mit ihm nicht letzlich Eines Wesens seyn soll. Ja in welch bedeutungsvoller Uebereinstimmung wir uns gleich hier befinden, zeigen Ihre Sätze: wir müssen den Stoff selbst unter den Begriff der Kraft subsumiren (S. 274), und: auch das Stoffliche an der Substanz sey thätig, weil Alles an ihr, auch der Leib Kraft sey (S. 276). Ist damit nicht das Immaterielle als das eigentliche Wesen, als der volle Grund des Materiellen gefordert und bezeichnet?

Nicht minder harmoniren wir darin, daß ein schlechthinniger oder abstracter Monismus verwerflich sey, und ich habe deßwegen von je her wie im Seyenden überhaupt, so im absoluten Geist eine Diversität, die dualen Factoren von Intelligenz und Willen behauptet. Aber während hiermit — weil jedem gänzliche Geistigkeit zukommt — ein innerer Unterschied und nur ein solcher gegeben ist, sind Geist und Materie, beide als urbe-

ständig, urgründlich gedacht, consequent letzlich nicht Eines Wesens, sondern absolut verschieden, können daher ebenso wenig Ein Wesen constituiren, bilden einen jede wirkliche Einheit ausschließenden Gegensatz. Von einer ewigen, unumstößlichen Berechtigung der dualistischen Theorie scheint mir demnach nur gesprochen werden zu können, wenn man davon absieht, daß sie eine in's Extrem gehende Hervorhebung des Unterschieds und der Dualität, oder wenn sie nicht mehr Dualismus ist. Dieses Wort bedeutet auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die Zweiheit im Innersten Entgegengesetzter, Grundverschiedener, wobei eine wirkliche Einheit nicht möglich ist. Sie selbst haben hier nicht minder den Dualismus im Princip schon aufgegeben, wenn nach Ihnen (S. 267) das Stoffliche und das Immaterielle nicht absolut entgegengesetzt seyn sollen. Wird dieß ganz vollzogen, so müssen sie ihrem tiefsten Wesen nach eins seyn, entweder das Immaterielle mit dem Materiellen, oder umgekehrt. Und indem die Materie nach meiner Ansicht, obwohl letzlich geistigen Wesens, doch noch nicht wirklich Geist ist, vermag sie einerseits auch den wirklichen Geist nicht hervorzubringen, setzt aber andrerseits den absoluten Geist bestimmt und ungeschmälert voraus, weist ebenso auf ihn zurück.

Noch weiter ging auch meine Meinung dahin, daß der Leib durch die Seele aus der Naturbasis unbewußt, instinctiv gestaltet werde. Gerade deßhalb ist der menschliche Leib nicht in vollem und wirklichem Sinne Naturseite des Geistes, folgt vielmehr, neben seinem Beherrschtwerden von diesem, eigenthümlichen Gesetzen, welche durch denselben nicht geändert werden können. Darum ist ferner die Herrschaft des Geistes über den Leib keine vollkommene, und bildet der Leib wohl das empirische, nicht aber ein vollständiges und ganz adäquates Daseynsmittel des menschlichen Geistes, weil der Leib eben nicht total von dem Geist geschaffen worden ist. Auf's Neue ergiebt sich daraus, daß eine Naturseite des Geistes in vollem und wirklichem Sinne dessen Product seyn müßte, und was ich Bd. 39, S. 240 in dieser Beziehung bemerkte, will eben nur dieß als die nothwen-

dige Consequenz der dort besprochenen anderweitigen Ansicht ausdrücken.

Meiner Ansicht von der Weltschöpfung als der Selbstäußerung des Absoluten schreiben Sie eine unverkennbare und tiefe Wahrheit zu, aber sie mache ein Producirtwerden der Materie durch einen bloßen Geist und aus einem solchen nicht im Mindesten begreiflich. Einer irgendwie zum Geist dualistisch sich verhaltenden allerdings nicht, eine solche Materie giebt es jedoch gar nicht, wohl dagegen resultirt auf dem genannten Wege die Entstehung der Natur als des noch nicht wirklich geistigen, ungeistigen Seyns ebenso genügend, wie die des wirklichen Geistes. Bei der Annahme, daß von Ewigkeit her in Gott eine Urnatur als Urleib des Urgeistes existire, müßte der absolute Geist aus seiner, der Gottnatur, die Natur bilden, die Gottmaterie demnach ganz oder theilweise zur Weltmaterie umsetzen. Dieß wäre aber ebenso gut eine Verendlichung des Absoluten, wie wenn dieses als Geist sich zur Welt entäußern sollte. — Setzt jedoch nicht der absolute Geist schon etwas voraus, worin er sich äußern kann? So erscheint es leicht vom empirischen Geiste aus, welcher dem entsprechenden Außereinander bereits angehört, während sich gerade dadurch das göttliche Schaffen als solches und in seinem Unterschied vom menschlichen zeigt, daß es, weil absolut, eines gegebenen Stoffs (oder — in verfeinerter Gestalt — eines Mediums) nicht bedarf, sondern diesen gleichfalls schlechthin und in Einem mit der Form setzt. Gott würde sonst das Außereinander nicht ganz hervorbringen, er wäre nicht der volle Urgrund, ebenso der Dualismus zwischen Form und Stoff nicht total überwunden. Und soll dabei nicht eine theilweise Umwandlung Gottes zur Welt stattfinden, so müßte er, wenn er Form uud Stoff nicht gleicher Weise schüfe, auch als der mit dem Urleib versehene Urgeist eine weitere Urmaterie voraussetzen. Eine derartige Urmaterie würde zwar der Umbildung zur Weltmaterie weniger widerstreben, dagegen das äußerliche Gestalten stärker hervortreten lassen, und offenbar den mit Recht überwundenen Begriff des Weltbaumeisters enthalten. Aus dem Allem erhellt

stets wieder die Nothwendigkeit, nicht minder in Betracht dieses Punktes den Dualismus vollständig zu verlassen und den absoluten Geist ohne jeglichen störenden Rest als ganz urgründend zu begreifen.

Dahin werden auch Sie auf's allermächtigste wieder geführt am Schlusse Ihres Artikels (S. 283 f.). Es heißt da zuvörderst: „Obgleich nun aber das Materielle und Immaterielle gleich nothwendige Momente des Substanzbegriffs sind, so sind sie doch nicht von gleichem Werth. Der Idealrealismus erkennt gleichfalls beide als gleich nothwendige Momente des Substanzbegriffs an, schreibt aber dem Materiellen den höhern Werth gegenüber dem Immateriellen zu, indem er letzteres als das bloß Accidentielle, die Materie als das eigentliche Grundwesen setzt, und darum wird er immer noch zum Materialismus im weitern Sinn des Worts gerechnet. Allem Bisherigen zufolge jedoch müssen wir der gegentheiligen Ansicht beipflichten." — Allein, drängt sich hiegegen vor allem auf, was nicht gleichen Werth hat, ist auch nicht gleich nothwendig, und was gleich nothwendig ist, hat auch gleichen Werth. Was deßhalb einen so untergeordneten Werth besitzt, wie nach Ihrer Lehre das Materielle, dessen absolute Nothwendigkeit ist ganz hinfällig geworden. Auch gemäß dem Unterschied vom Idealismus geht sodann Ihre Ansicht dahin, daß das Immaterielle das eigentliche Grundwesen, das Materielle das bloß Accidentielle ausmache. Ist dem aber so, bildet das Immaterielle das eigentliche Grundwesen, so kann das Materielle nur uneigentlich der Substanz, vollends dem eigentlichsten Grundwesen, dem Urgrund, Gott, zugeschrieben werden. Wird der Begriff der Substanz wirklich vollzogen, und soll er nicht durch das Accidentielle geschmälert werden, oder soll das Accidentielle nicht etwas schlechthin Wesenloses seyn, welches eben damit kein Medium, kein Daseyns- und Wirkungsmittel abzugeben vermag: so muß letzteres aus ersterem hervorgehen, die Substanz das Accidenz ganz setzen. Bloß dann kann überhaupt das Leibliche „nur das bestimmtwerdende Medium des räumlichen Daseyns und Wirkens des Immateriellen" genannt

werden, während dem Materiellen als in oder neben Gott Urbeständigem auch irgend welches absolute Fürsichseyn und Fürsichwirken zukommen müßte. Dagegen liegt auch nach Ihnen, wie Sie dort weiter äußern, im Immateriellen der Grund der Selbstheit, des wahrhaft Substanziellen der Dinge. Ist dem wiederum so, so bildet das Immaterielle folgerichtig nicht bloß im Allgemeinen die wahre Substanz der Dinge, sondern es muß auch die vollendete Substanz, das absolute Selbst, der letzte Grund aller Selbstheit und Substantialität schlechthin immateriell, der Urgrund absoluter Geist rein als solcher seyn.

Umgekehrt vermag das Immaterielle „der innerste Quell des Lebens der Substanzen" nur zu seyn, wenn es das innerste Wesen derselben ausmacht, oder wenn die Substanzen ihrem innersten Wesen nach immateriell sind. Und ist das Immaterielle „der Grund der Selbstheit," „der innerste Quell der Selbstbewegung und der Selbständigkeit der Substanzen," so ist ebendamit das Materielle als solches ganz unselbständig, besteht nur durch Anderes, muß demnach auch von Anderem gesetzt seyn. — Zwar stimmen wir darin auf's Neue zusammen, daß unsere Erfahrung eine rein geistige Substanz so wenig bietet, als eine rein materielle; jedermann wird ferner zugeben, daß es ein Intensives nicht giebt ohne ein Extensives und umgekehrt, weil dieß correlate Begriffe sind. Aber der fortschreitende Verinnerlichungsgang im Daseyenden, die dort immer stärker hervortretende Unterordnung, Durchdringung und Verschlingung des Aeußern durch das Innere, die ungeschmälerte tiefste Wesenseinheit im Seyn setzt selbst voraus, daß jener Gegensatz nicht urbeständig und urgründlich ist, bei Gott sich nicht findet. Es müßte sonst auch das Aeußere stets die gleiche Bedeutung haben mit dem Innern. Wir können daher hinsichtlich Gottes nicht von einem Innern reden, weil er kein Aeußeres hat, sondern er ist ganz und durchaus absoluter Geist, eben als solcher kein Intensives mit einem davon unterschiedenen Extensiven und kein Extensives mit einem davon unterschiedenen Intensiven.

So zeigt sich denn nach allen Seiten hin ein irgendwie

gedachtes Unmaterielles als ein unbewältigter Rest des Endlichen in oder neben dem Unendlichen, als ein Rest von Dualismus. Diesen aber ganz zu tilgen, davon, und ebendamit von dem vollen Idealismus, scheint mir Ihre Theorie die nächste Vorstufe zu bilden. Sie drängt unwillkürlich auf jenen hin. Es bedarf offenbar nur der Ziehung der Consequenz, und wir reichen einander die Hand, wie wir uns im rastlosen Streben nach Erforschung der Wahrheit längst eins wissen.

Dr. H. Schwarz.

Erwiderung auf voranstehendes Sendschreiben.

Von J. H. Wirth.

Auch ich freue mich, mit Ihnen, geehrtester Herr, wie in so vielen Punkten, so insbesondere in der Verwerfung des heutzutage wieder hervorgetretenen und sich breit machenden Materialismus und in der Anerkennung der hohen Dignität des ideellen, insbesondere des geistigen Prinzips der Dinge übereinzustimmen. Ich bedaure aber immer noch, auch nach demjenigen, was Sie im voranstehenden Sendschreiben bemerken, mich von der alleinigen Wahrheit des von Ihnen vertheidigten reinen Idealismus, als dessen gleichberechtigten und nach der vieljährigen Knechtschaft desselben in unsrer deutschen Philosophie mit Nothwendigkeit hervorgetretenen Antipoden ich den Materialismus ansehe, nicht überzeugen zu können. Sie glauben, mein Uebertritt vom Realidealismus zum reinen Idealismus sey schon deßwegen nothwendig, weil ich den Stoff selbst unter den Begriff der Kraft subsumire und behaupte, alles, auch das Stoffliche an den Substanzen, sey thätig, weil alles an ihnen, auch der Leib, Kraft sey. Ist damit — fragen Sie — nicht das Immaterielle als das eigentliche Wesen, als der volle Grund des Materiellen gefordert und bezeichnet? Hierauf muß ich Ihnen aber erwidern: entweder setzen Sie das Immaterielle in dem Sinne als „das

eigentliche Wesen, als den vollen Grund des Materiellen," daß Sie von dem eigentlichen Wesen noch die Materie als räumliche Daseyns- und Erscheinungsform, von dem vollen Grund den Stoff als Wirkung unterscheiden, und dann haben Sie keine reine, lautere Identität des Immateriellen und Materiellen, wie der reine Idealismus sie verlangt und sogar zu seinem Princip hat; oder Sie setzen das Immaterielle als das eigentliche Wesen des Materiellen in dem Sinne der Identität und Sie finden diese Annahme als die Consequenz meiner Subsumtion des Stoffbegriffs unter den Begriff der Kraft. Diese letztere Folgerung ist aber nur möglich unter der zwar gäng uud gäben, von mir jedoch ausführlich in der von Ihnen selbst angeführten Stelle (Ztschr. B. 46. H. 2. S. 275.) bestrittenen Voraussetzung, daß die Kraft etwas rein Immaterielles, Ideelles sey. So lange Sie meine eingehende Erörterung des Kraft- und Stoffbegriffs nicht selber gründlich widerlegen, solange Sie insbesondere nicht zeigen, mein Nachweis davon, daß der Kraftbegriff selbst als Moment den Stoffbegriff in sich enthalte, sey irrig, insolange kann ich die von Ihnen gezogene Consequenz nicht anerkennen. Von der durch den Gegner ausdrücklich bestrittenen, wenngleich bisher allgemein angenommenen Voraussetzung, hier der Voraussetzung der reinen Immaterialität aller Kräfte, aus argumentiren, gleich als wäre diese Voraussetzung über allen Zweifel erhaben, das heißt ein wesentliches Gesetz wissenschaftlicher Diskussion übersehen.

Aber — erwidern Sie — eine Ansicht, welche Geist und Materie als urbeständig, urgründlich setze, setze sie nothwendig als absolut verschieden und sey daher dualistischer Natur; umgekehrt, wenn beide nicht als absolut entgegengesetzt gedacht werden, so müssen sie ihrem tiefsten Wesen nach eins seyn, entweder das Immaterielle mit dem Materiellen oder umgekehrt. Ich habe jedoch wiederum ausführlich (a. a. O. S. 269—277) gezeigt, daß das Materielle und Immaterielle ebenso eins seyen und zwar in dem Begriffe der Kraft, des Kraftwesens, als unterschieden in ihm, daß sie nothwendig unterschiedene

Momente, Bestimmungen und Formen der Einen Substanz, des Einen Kraftwesens ausmachen, und ich kann deswegen, so lange Sie nicht meine Begriffserörterung selber widerlegen, Ihre Versicherung des Gegentheils eben nur als eine bloße Behauptung betrachten. Sind insbesondere Materielles und Immaterielles bei aller ihrer Verschiedenheit dennoch in allen kosmischen Substanzen zur Einheit Eines Wesens verknüpft, so können sie auch im Urwesen unterschieden seyn, ohne darum die Einheit desselben oder unter sich aufzuheben. Ist der Unterschied von Intelligenz und Willen in Gott Ihrer Ansicht zufolge deßwegen nur ein innerer Unterschied, weil jedem gänzliche Geistigkeit zukomme, so ist auch der Unterschied von Geist und Materie in ihm darum lediglich ein innerer, weil jedem gänzliche Kräftigung zukommt oder weil beide die substanziellen Formen der Einen unbedingter Urkraft sind. Nicht etwa äußerlich setze ich dem Urgeist die Urmaterie gegenüber oder nehme nur einen äußern Unterschied beider an; vielmehr habe ich mich bereits ganz entschieden gegen diese rein dualistische Ansicht ausgesprochen (S. 267), und gezeigt, daß Immaterielles und Materielles rein immanente Unterschiede im Begriffe der Substanz seyen, folglich als solche innerlich unterschiedene Bestimmungen allen Substanzen, auch der absoluten, zukomme. Urbeständig, urgründlich sind daher auch beide nur insofern als sie dem Urseyn einwohnen, aber keineswegs in dem Sinne, daß jedes derselben, Geist und Materie, ein uranfänglich für sich Seyendes, nur in sich Gegründetes, von dem andern Unabhängiges wäre. Von allem Dem habe ich das reine Gegentheil bewiesen, und nur, indem Sie mir das gerade Gegentheil von demjenigen, was ich aufs klarste nachgewiesen habe, unterstellen, somit Geist und Materie, welche ich nur als verschiedene Bestimmungen des Einen urbeständigen Seyns ausdrücklich bestimme, selbst als urbeständig und urgründlich setzen, gelangen Sie dazu, meine Lehre des Dualismus zu beschuldigen. Sobald Geist und Materie nicht als einander entgegengesetzt, sondern als ihrem tiefsten Wesen nach eins gedacht werden, so meinen

Sie, es müsse entweder das Immaterielle mit dem Materiellen oder umgekehrt dieses mit jenem idendificirt werden. Dieß ist jedoch gerade der von mir bekämpfte Grundirrthum der bisherigen Philosophie, welcher bis auf unsre Tage stets dazu geführt hat, daß auf die Herrschaft des reinen Idealismus die des Materialismus folgte und umgekehrt, während Andere, welche das richtige Bewußtseyn des Unterschieds beider hatten, ohne tiefer in die innere Einheit derselben einzudringen, es nur zu einem dualistischen Nebeneinanderseyn derselben gebracht haben. Ihrer ganzen Auffassung liegt, wie auch hieraus klar erhellt, die Verwechslung der beiden Begriffe, Identität und Einheit, zu Grunde. Nicht identisch, wohl aber eins sind Materielles und Immaterielles, Stoff und Geist, und während die Identität beider den Unterschied beider ausschließen würde, begreift die Einheit derselben zugleich ihren Unterschied in sich. Weder der abstrakte Monismus, sey es nun in der Form des reinen Idealismus oder in der des reinen Materialismus, noch auch der Dualismus, sondern der konkrete d. i. unterschiedsvolle Monismus ist dasjenige System, welches die Philosophie endlich aufstellen und ergründen muß, wenn sie den stets wiederkehrenden Gegensatz und Kampf der idealistischen und materialistischen Lehren lösen will.

Wenn jedoch Materielles und Immaterielles gleich nothwendig für das Seyn der Substanzen sind, so sind sie darum doch nicht von gleichem Werth. Sie bestreiten diesen meinen Satz und setzen ihm die Behauptung entgegen, was gleich nothwendig sey, habe auch gleichen Werth. Ich vermisse aber auch hiervon den Beweis, und Sie haben ihn ohne Zweifel darum nicht gegeben, weil er sich nicht geben läßt. Unzählige Beispiele können Sie von der thatsächlichen Unwahrheit Ihrer Behauptung überzeugen. Für den Bestand eines Heers z. B. ist der gemeine Soldat so nothwendig, als der Heerführer, und dennoch hat der letztere einen ungleich höhern Werth als der erstere. Für den Organismus der Erde sind ohne Zweifel die verschiedenen Naturreiche und Klassen von Wesen, die der chemischen

Stoffe, Pflanzen, Thiere, Menschen gleich nothwendig, aber die Menschheit stellt trotzdem eine höhere Stufe des Lebens von höherm Werth dar, als das Thier u. s. f.

Indem ich dem Immateriellen — im Unterschied von dem Idealrealismus, der höheren Art von Materialismus — die höhere Dignität zuerkenne und dasselbe als das Innere in den Substanzen, als ihr allbeherrschendes Centrum, das Leibliche dagegen nur als das bestimmtwerdende Medium des räumlichen Daseyns und Wirkens des Immateriellen bestimme, so folgere ich hieraus, daß im Immateriellen der Grund der Selbstheit und der innerste Lebensquell liege. Hieraus schließen Sie alsbald, daß das Materielle nur ein vom Andern (dem Geiste) gesetztes seyn könne, und daß vollends die vollendete Substanz, das absolute Selbst, rein immateriell, reiner Geist seyn müsse. Allein hiebei übersehen Sie, daß vielmehr ein allbeherrschendes Centrum ohne Etwas, was es beherrscht, ohne ein Peripherisches von Anfang an gar nicht gedacht werden kann. Ich habe dieß S. 271 u. 272 auseinandergesetzt und gezeigt, wie das Immaterielle sich und das leibliche Leben bestimmt, was unter der Raumfreiheit der Seele zu denken sey. Aus dieser ganzen Auseinandersetzung erhellt, daß gerade das Gegentheil Ihrer Folgerung die Consequenz meiner Lehre ist.

Ich bin daher fortwährend genöthigt, auch in der Ursubstanz, wie schon bemerkt, nicht blos den Geist, sondern auch die Urmaterie (sie freilich in der reinsten Form, wodurch sie von aller kosmischen Materie unterschieden ist) zu denken. Ich habe S. 261 auf die absolute Unmöglichkeit hingewiesen, von der Idee eines reinen Geistes aus das Werden der Welt, insbesondere die Entstehung der Weltmaterie zu begreifen. Glauben Sie nun wirklich, daß die von mir hervorgehobene Schwierigkeit schon durch Ihre Bemerkung gehoben sey, aus dem absoluten Geiste lasse sich allerdings das Produzirtwerden einer irgendwie zum Geist dualistisch sich verhaltenden Materie nicht erklären, wohl aber die Entstehung der Natur als des noch nicht wirklich geistigen, ungeistigen Seyns? Daß ich die Materie nicht dualistisch denke,

glaube ich hinlänglich bewiesen zu haben, nachdem ich das charakteristische Wesen der dualistischen Theorie selber erörtert, ihren Grundirrthum aufgezeigt (S. 267), und im Gegensatz zu ihr die Einheit des Materiellen und Immateriellen, wie ihren Unterschied entwickelt habe (S. 269 u. ff.). Aber wie man auch die Materie begreife, so bleibt ihr Werden aus dem reinen Geiste undenkbar, falls man sie nur nicht als einen Schein erklärt, sondern ihre Realität anerkennt. Das Letztere thun Sie und verwerfen darum den rein subjectiven Idealismus. Die Materie ist Ihnen darum eine reale und, wie Sie ausdrücklich bemerken, ungeistige Existenz. Das ungeistige Seyn ist aber doch das konträre Gegentheil des geistigen. Kann nun irgend eine Ursache das konträre Gegentheil von sich als selbständige Wirkung aus sich produziren? Diese Annahme würde den Begriff der Ursache gänzlich zerstören; immer und nothwendig muß die selbständige Wirkung der Ursache verwandt seyn. Denn die Wirkung, wenn sie selbständig und nicht etwas blos Accidenzielles ist, wenn sie also, wie die Welt oder die kosmischen Substanzen, selber Totalität und zwar für sich seyende, lebendige ist, kann nur die Offenbarung des Lebens der Ursache selbst seyn und muß daher die Art dieses Lebens selber abspiegeln. Schon aus diesem ontologischen Grunde ist die materialistische Annahme, daß der Geist durch ein generatio aequivoca aus der Natur und zuletzt aus chemischen Stoffen geworden sey, nicht weniger undenkbar als die andere, daß die Natur und mit ihr insbesondere die Materie aus dem reinen Geiste entstanden sey.

Sie werden freilich einwenden, daß Sie die Materie nur insofern als ein ungeistiges Seyn denken, als sie noch nicht, sondern erst an sich Geist sey. Allein hierin bliebe immerhin die Materie, wie überhaupt die ganze Natur, das unbewußte Seyn, und auch da erhebt sich dieselbe Frage: wie kann der reine absolute Geist, der als solcher das lautere Licht des Selbstbewußtseyns seyn müßte, ein rein unbewußtes Seyn aus sich produziren? Oder auch — was ich S. 261 geltend gemacht habe — wenn die besondern Gestaltungen der Welt aus dem in der

Selbstäußerung sich selbst im Außereinander darstellenden Wesen des Absoluten folgen", wie ist dem rein Innerlichen, was der reine absolute Geist seyn müßte, eine Selbst-Aeußerung auch nur möglich, und wie kann der reine Geist, der als solcher völlig raumlos, über alles Außereinander hinaus seyn müßte, in dem Außereinander sich darstellen? Auf diese von mir herausgehobene Schwierigkeit sind Sie nicht eingegangen, obgleich sie nicht von dem durch mich entwickelten Begriffe der Materie, sondern lediglich von Ihren eigenen Worten aus sich ergiebt.

Umgekehrt ist die Materie, wie Sie behaupten, an sich Geist, so ist der wirkliche Geist nur ein Effekt der Materie, nur die zu sich selbst gelangte, sich selbst erfassende Materie, weil das Ansich die reale Möglichkeit des Wirklichen selbst ist. Mit andern Worten: der Materialismus ist die reine, nothwendige Consequenz Ihrer Ansicht von der Materie, und es zeigt sich hier wiederum, daß der reine Idealismus in den reinen Materialismus übergeht, wie denn bekanntlich der Materialismus der linken Seite der Hegel'schen Schule von dem idealistischen Begriffe aus, welchen Hegel von der Materie und der Natur als dem an sich und noch außer sich seyenden Geiste aufgestellt hat, und welchen Sie immer noch theilen, ganz folgerichtig sich gebildet hat. Ueberhaupt, sind Geist und Materie ihrem Wesen nach identisch, so ist es völlig gleichgültig, ob wir ein von dieser Identität ausgehendes System als Materialismus oder Idealismus bezeichnen. Auch diese in unsern Tagen, wo es sich vornämlich um den Streit zwischen Idealismus und Realismus handelt, gewiß höchst beachtenswerthe Wahrheit habe ich eingehend entwickelt (S. 260), ohne daß Sie jedoch dieselbe in Ihrem Sendschreiben einer Beachtung würdigen.

Sie behaupten nun freilich, daß, wenn in Gott von Ewigkeit her eine Urnatur angenommen würde, der absolute Geist aus seiner, der Gottesnatur, die weltliche Natur bilden, die Gottmaterie demnach ganz oder theilweise zur Weltmaterie umsetzen müßte, wenn nicht doch neben dem Urleib eine weitere Urmaterie vorausgesetzt werde. Die letztere Annahme habe

ich jedoch bereits verworfen (S. 268), aber auch die erstere ist durchaus keine nothwendige Folgerung aus der realidealistischen Gottesidee. Den Begriff des Schöpferischen müssen wir nun einmal mit der Gottesidee verbinden, sobald wir diese an und für sich schlechthin nothwendige, ebenso von der wahren Metaphysik, als der Weltlehre durchaus geforderte Idee, ohne welche jedes System sich in ein grundloses Nichts verliert, wirklich anerkennen. Denn eben deßwegen kommen wir vom Begriffe der Welt aus zur Gottesidee, weil die Welt nicht in und aus sich selbst seyn kann, so daß wir mithin, indem wir Gott denken, eben damit die schöpferische Kausalität selbst setzen. Nun erheben sich allerdings die im Obigen von uns herausgehobenen, unübersteiglichen Schwierigkeiten gegen die Annahme, daß ein reiner Geist Schöpfer der Natur und insbesondere der Materie seyn soll; aber diese Schwierigkeiten verschwinden gänzlich, sobald wir annehmen, daß das Absolute die substanzielle Einheit der Urnatur und des Urgeistes sey. Denn alsdann entspricht die Annahme, daß der Urgeist zusammen mit der Urnatur in Gott die endlichen Geister und die kosmische Natur aus sich geschaffen habe und ewig schaffe, vollkommen dem allgemeinen Grundsatz, wornach Ursache und selbständige Wirkung einander verwandt sind. Weit entfernt also, daß die realidealistische Gotteslehre zu einer Verendlichung, zur Annahme einer Theilung oder Umsetzung der Urmaterie oder Urnatur in Gott führte, ist *sie* allein im Stande, jede solche Annahme für immr unmöglich zu machen, weil sie dann ganz überflüssig ist und die realidealistische Gottesidee allein die volle *schöpferische* Kausalität in ihr helles Licht stellt. Ich begnüge mich hier mit diesen Andeutungen, weil ich hoffe, später einmal ausführlich in unserer Zeitschrift darauf zurückzukommen.

Und nun darf ich Sie bitten, sich mein Gedankenleben nicht mehr so vorzustellen, als ob dasselbe erst auf den absoluten Idealismus hinweise und hindränge, und daß es daher nur eines kleinen, letzten Schritts für mich bedürfe, um von meinem System aus zum reinen Idealismus zu gelangen. Mein Denken strebt

durchaus nicht zum letztern hin; ich bleibe mit Bewußtseyn ferne von demselben. Der Begriff Gottes als eines puren Geistes, diese Vorstellung, welche zwar eine große Wahrheit, aber sie in ihrer Abstraktion enthält, ist uns allen von Jugend auf angebildet und braucht nicht erst von uns erstrebt, wohl aber kritisch untersucht zu werden. Und da wird man finden, daß sie eine in sich unmögliche und zur Erklärung des Weltwerdens unzureichende ist. Wäre sie daher die einzig mögliche Gottesidee, so wäre der Atheismus die nothwendige wissenschaftliche Konsequenz, und in Wirklichkeit hat die Philosophie schließlich zur Negation der Gottesidee geführt, nachdem das Denken sie zuvor zu jenem Abstraktum ausgehölt hatte. Glücklicher Weise gehen sämmtliche Religionen, insbesondere die mosaische und christliche, von einer lebendigern, konkretern Gottesidee aus, indem sie als das Element der Götter oder der Einen geistigen Gottheit den Lichtäther betrachten. Es ist daher an der Zeit, daß auch die Wissenschaft wieder zu einem lebensvollern, konkretern Gottesbegriff sich zurückwende, und dann erst wird ihr Gott nicht nur wieder ein in sich möglicher Gedanke, sondern auch wahrhaftiges absolutes Prinzip werden, welches als solches nicht etwa nur Eine der Potenzen des Seyns, sondern die uranfängliche Einheit aller wesentlichen Potenzen, somit ens realissimum seyn muß.

Im Vorangehenden habe ich mit der der Wissenschaft geziemenden Offenheit meine Gegengründe gegen Ihre Einwendungen dargelegt. Aber unsre beiderseitigen Differenzen halten mich keineswegs ab, gegen Sie die Hochachtung auszusprechen, mit welcher mich Ihre philosophischen Bestrebungen erfüllen, und wenn ich auch bedaure, vom Lager des Realidealismus in das des reinen Idealismus nicht übertreten zu können, so blicke ich doch in das dem erstern zunächst liegende Gebiet des Idealismus stets mit freundnachbarlicher Gesinnung hinüber.

Wirth.

Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst *).

Von Professor Dr. **Ueberweg.**

Die Aristotelische Kunstlehre ist, wie die Philosophie des Aristoteles überhaupt, eine kritische Umbildung der Platonischen; ihr richtiges und volles Verständniß ist daher durch einen vergleichenden Hinblick auf diese bedingt.

Plato hat aus seinem Idealstaate die Kunst verbannt, weil sie, wie er meint, als bloße Nachahmung der Dinge nicht nur von der ideellen Wahrheit weit abstehe, sondern gleich einem Spiegelbilde selbst hinter dem Maaße von Wahrheit zurückbleibe, welches den existirenden Einzelwesen zukomme; er hält dafür, die Kunst sey vielmehr ein Spiel, als eine ernste Beschäftigung; er fürchtet insbesondere von der tragischen Kunst eine Verweichlichung des Gemüthes und Gefährdung der moralischen Selbstbeherrschung, weil sie die schmerzhaften Gefühle, die der besonnene und thatkräftige Mann zurückdränge, zur Aeußerung bringe, in dem Hörer die gleiche Stimmung anrege und so das sinnliche Gefühlsleben nähre, pflege und kräftige; nur eine ernste, religiöse Lyrik läßt Plato als ein vollberechtigtes Bildungsmittel gelten. Je mehr er selbst für den Reiz der Kunst empfänglich war, um so mehr glaubte er vor ihrem Zauber auf der Hut seyn zu müssen, damit nicht das unvernünftige, zu freudiger und schmerzhafter Rührung allzu sehr geneigte Element der Seele über die Klarheit des Gedankens und männliche Energie des Willens das Uebergewicht gewinne. In dem Dialog, in welchem Plato den sterbenden Sokrates die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele entwickeln läßt, bezeichnet er als

*) Meine frühere, in dieser Zeitschrift N. F. Bd. XXXVI, 1860, S. 260—291 veröffentlichte, vorwiegend kritische Abhandlung über den Aristotelischen Begriff der durch die Tragödie bewirkten Katharsis, mit Bezug auf Bernays, Stahr und Spengel, wird durch den vorliegenden Aufsatz positiv ergänzt, theilweise auch (insbesondere in Betreff der ethischen Wirkung der Kunst) berichtigt.

Aufgabe der Philosophie die fortschreitende Abtrennung der Seele von ihrem Leibe, die Befreiung derselben von der Anhänglichkeit an den Leib, die Kräftigung der Vernunft und die Lösung und Befreiung oder Reinigung („Katharsis") derselben von den sinnlichen Gefühlen und Leidenschaften, also von eben demjenigen, was nach seiner Ansicht durch die Kunst gepflegt und gekräftigt wird.

Mit Plato einverstanden in der Erhebung des Geistes über die Sinnlichkeit, theilt Aristoteles nicht Plato's exclusives Verhalten gegen die letztere; er erkennt und achtet in ihr die nothwendige Grundlage des geistigen Lebens; er will zwischen dem Höheren und Niederen keine Kluft befestigt sehen; er betont im Gegensatze zu Plato die Untrennbarkeit des ideellen Wesens und der sinnlichen Erscheinung. Von diesem Standpunkte aus konnte Aristoteles der Kunst gerechter werden, als Plato es vermocht hatte. Weniger künstlerisch begabt, als sein großer Vorgänger, besitzt doch Aristoteles in vollerem Maaße die Einsicht in das Wesen der Kunst; er ist der eigentliche Begründer der ästhetischen Theorie.

Daß das Wesen der Kunst in der Nachahmung liege, lehrt Aristoteles in Uebereinstimmung mit Plato und mit der wohl schon vor Plato unter den Griechen herrschenden Ansicht. Aber er giebt nicht zu, daß die Gebilde der Kunst weiter, als die Objecte der Wirklichkeit, von dem ideellen Wesen abstehen, er findet vielmehr in jenen den volleren und treueren Ausdruck desselben. Das Kunstwerk ist ihm eine Nachbildung, aber nicht der zufälligen Eigenthümlichkeit irgend eines Einzelobjects, sondern der innern Nothwendigkeit, die sich mit dem Wesen der Sache deckt. Die Kunst stellt dar nicht, was gerade Alcibiades erlebt hat, sondern was ein jeder so Beschaffene naturgemäß erleben muß.

Der Mensch, sagt Aristoteles, ist unter allen lebenden Wesen am meisten zur Nachahmung geneigt und befähigt. In der Nachahmung selbst und in der Vergleichung der Bilder mit ihren Objecten bekundet sich der Lerntrieb, der, in den wissen-

Hatte Plato die Frage nach der **Wirkung der Kunst** nur darauf gerichtet, ob durch sie ein angenehmes Spiel oder eine moralische Förderung erzielt werde, so fügt Aristoteles zu diesen beiden Begriffen zunächst (Polit. VIII, 5) noch einen dritten hinzu, der edler ist, als der eines bloßen Spiels und unmittelbarer an das Wesen der Kunst sich knüpft als der einer moralischen Förderung; es ist der Begriff einer edlen Ausfüllung der Muße durch eine auf keinen äußern Zweck gerichtete Bethätigung der besten Kräfte des Geistes (διαγωγή). Nur der Gebildete ist **dieser** Ausfüllung der Muße fähig, nicht der, welcher überhaupt nicht zur Humanität erzogen worden ist, und auch nicht der, dessen Erziehung noch unvollendet ist. Jener edlen Ausfüllung der Muße dienen nach Aristoteles nicht alle Kunstgattungen, wohl aber die höchsten und besten. Aristoteles läßt daneben auch eine solche Kunst gelten, die nur der Erholung dient und auch den minder Gebildeten und Ungebildeten Genuß gewährt. Er erkennt ferner an, daß gewisse Arten der Kunst die sittliche Bildung fördern können und sollen. Ausdrücklich schreibt er der Musik überhaupt diese dreifache Wirkung zu und bezeichnet näher die Formen derselben, die zu einzelnen von jenen Zwecken in Anwendung zu bringen seyen. Er handelt hierüber im achten Buche seiner Politik an der Stelle, wo er über die richtige Weise der Erziehung, die ihm als eine der wichtigsten Aufgaben des Staates erscheint, Untersuchungen anstellt.

Die **sittliche Bildung** erfolgt durch die höheren Kunstgattungen, soweit sie überhaupt auf diesem Wege erzielt werden kann, mittelst der erweckten Sympathie des Zuschauers oder Hörers mit dem, was künstlerisch nachgebildet wird. Indem wir der künstlerischen Darstellung folgen, werden in uns die entsprechenden Affecte angeregt; noch kräftiger wirkt in gleichem Sinne die eigene Ausübung der Kunst. Bei richtiger Leitung kann hierdurch eine Gewöhnuug zur Freude an dem wahrhaft Schönen begründet werden, welches nichts anderes ist, als das Gute, sofern dieses vermöge seiner Güte zugleich angenehm ist

(Rhet. I, 9). Indem wir lernen uns zu freuen und zu trauern über das, worüber Freude und Trauer geziemend ist, so wird hiedurch der sittlichen Gesinnung und dem sittlichen Handeln eine wesentliche Förderung zu Theil.

Von anderer Art ist die lusterzeugende (hedonische) Wirkung der Kunst. Diese knüpft sich an das, was in dem Hörer oder Zuschauer bereits begründet ist, nicht, wie die sittliche Wirkung, an das, was in ihm erst begründet werden soll. Denn alles Erzogenwerden, alle Aneignung höherer Bildung, ist, wie Aristoteles ausdrücklich bemerkt, anstrengend und nicht ein Spiel, mühvoll und nicht lustvoll, wie sehr auch das Resultat, die bereits erlangte Bildung, eine Quelle der edelsten Lust seyn mag. Wohl ist das Lernen als Erweiterung unseres Vorstellungskreises an sich selbst einem Jeden erfreulich; aber das geordnete und andauernde, das bildende und erziehende Lernen ist, namentlich für die Jugend, eine ernste Arbeit und Mühe. Durch das künstlerische Gebilde wird uns nur dann, wenn es unserm eigenen Innern harmonisch ist, unmittelbar ein Genuß zu Theil, welcher eben darum ein wesentlich verschiedenartiger und an verschiedene Kunstformen geknüpfter ist für den Gebildeten und für den Ungebildeten: jenen erfreut das wahrhaft Schöne, dieser bedarf der crasseren Anregung.

Nachdem Aristoteles im achten Buche der Politik anfänglich Bildung, Erholung und edlen Genuß als drei verschiedene Zwecke nebeneinander gestellt hat (C. 5), faßt er später (C. 7) die beiden letzteren, sofern sie gemeinschaftlich unter den Begriff des Genusses fallen, enger mit einander zusammen, fügt aber noch den Begriff der „Katharsis" hinzu, und zwar an zweiter Stelle, so daß nunmehr Bildung, Katharsis und Genuß als die drei wesentlichen Zwecke der Kunst erscheinen. In der Poetik giebt Aristoteles eine Definition der Tragödie, in welcher als Wirkung dieser Kunstform die Katharsis gewisser Gefühle, nämlich des Mitleids und der Furcht, bezeichnet wird.

Dem Wortsinne nach ist „Katharsis" doppeldeutig. Man pflegt dieses Wort durch „Reinigung" zu übersetzen;

aber es ist nicht außer Acht zu lassen, daß der griechische Ausdruck sich mit dem deutschen in der Construction nicht durchgängig deckt. Denn während zu dem Worte „reinigen" als Object nur dasjenige treten kann, woraus etwas Fremdartiges, Belästigendes oder Verunreinigendes weggeschafft wird, kann zu dem entsprechenden griechischen Worte ebensowohl dieses, wie andererseits auch dasjenige, was weggeschafft werden soll, als Object hinzutreten. Katharsis des Blutes z. B. kann nicht bloß Blutreinigung bedeuten, sondern auch Abspülung des Blutes, Wegschaffung desselben, also Reinigung des blutbefleckten Objectes von dem Blute. *Τὸν φόνον καθαίρειν* heißt: das Mordblut wegspülen, *τὰ λύματα καθαίρειν* den Schmutz wegfegen u. dergl. mehr. Nach dieser Analogie kann *τὰ παθήματα καθαίρειν* nicht nur heißen: die Gefühle reinigen, läutern (wobei jedoch das Wovon kaum fehlen dürfte), sondern auch: die Gefühle wegschaffen, aufheben, uns von den Gefühlen „reinigen" oder befreien. Welche dieser Constructionen die richtige sey und in welchem Sinne dieselbe gelte, ist nach dem Zusammenhang der Aussprüche des Aristoteles zu entscheiden.

Was unter der durch die Kunst zu bewirkenden Katharsis zu verstehen sey, will Aristoteles in seiner Politik nur im Allgemeinen klar machen und verheißt eine ausführlichere Erläuterung in der eigens über die Kunst handelnden Schrift, der Poetik, zu geben. Leider ist diese letztere Schrift nur lückenhaft auf uns gekommen und es fehlt uns unter anderm auch gerade der Abschnitt, in welchem Aristoteles jene Zusage gelöst zu haben scheint *). Die Ausleger ergingen sich daher vielfach in

---

*) In dem ersten oder allgemeinen Theile der Poetik handelt Aristoteles zuerst von dem Wesen der Poesie und ihren Arten überhaupt (in Cap. 1 — 3), dann von dem Ursprunge und der geschichtlichen Entwickelung der Poesie (in Cap. 4 und einem Theile von Cap. 5); wahrscheinlich hat sich hieran die Lehre von der Wirkung der Poesie und der Kunst überhaupt geschlossen, die vielleicht den Worten S. 1449 A, 31 der Beckerschen Ausgabe unmittelbar vorangegangen ist und in der Definition der Tragödie (Cap. 6) bereits vorausgesetzt zu werden scheint.

bloßen Vermuthungen und irrten oft von der richtigen Auffassung ab, die sich durch eine streng methodische Untersuchung aus den vorhandenen Spuren noch recht wohl ermitteln läßt. In einzelnen Fällen darf jedoch das, was in historischem Betracht, sofern es sich um die richtige Auffassung der Ansicht des Aristoteles handelt, Irrthum ist, zugleich als ein wesentlicher Beitrag zu der philosophisch wahren Auffassung der Kunst gelten.

Bei der Erörterung des Begriffs der „Katharsis" geht Aristoteles in der Politik (VIII, 7) von der Erfahrung aus, daß Menschen, die leicht vom Enthusiasmus ergriffen werden, nachdem sie eine sehr lebhaft anregende, orgiastische Musik auf sich haben wirken lassen, sich beruhigen, indem sie gleichsam einer Heilung und Katharsis (d. h. einer kathartischen Heilung) theilhaftig geworden seyen *); nothwendig aber trete der gleiche Erfolg auch ein bei den zum Mitleid und zur Furcht und zu Affecten überhaupt Geneigten und auch bei Anderen, die weniger leicht Affecten unterliegen, in so weit doch ein Jeder für dieselben empfänglich sey, indem Allen eine Katharsis zu Theil werde und sie erleichtert werden unter Lustgefühl; ebenso gewähren die kathartischen Lieder den Menschen eine unschädliche Freude. Nach dem unmittelbaren Eindruck dieser Aristotelischen Sätze ist kaum eine andere Annahme möglich, als daß ihm die „Katharsis" in der Beruhigung bestehe, welche eintritt, nachdem das Gefühl zu seiner vollen Aeußerung gelangt ist, also in der das Gemüth erleichternden zeitweiligen Befreiung von dem Affecte vermöge der Aeußerung selbst. Aristoteles sagt nicht, daß aus dem Gefühle etwas Unreines hinwegge-

*) Polit. VIII, 7, p. 1342 A, 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν* (scil. *τοὺς ὑπὸ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ κατακωχίμους*), *ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως*. Daß hier das Wort *καὶ* zu tilgen (oder, was vielleicht vorzuziehen wäre, durch *τῆς* zu ersetzen) sey, damit nicht das Verglichene und das, womit verglichen wird, beides durch das nämliche Wort *κάθαρσις* bezeichnet werde, ist eine Vermuthung, der ich nicht mehr beistimme; durch die Verbindung mit *ἰατρεία* erhält *κάθαρσις*, wie Bernays richtig erkannt hat, den erläuternden Sinn, den hier der Zusammenhang fordert.

nommen werde und ein reineres Gefühl zurückbleibe, sondern er redet von der nach dem Ablauf des Gefühls eingetretenen Beruhigung. Er kann unter dieser Beruhigung auch nicht eine bloße Milderung des Gefühles verstehen; denn er findet den kathartischen Erfolg auch bei solchen vor, welche keineswegs an zu heftigen Gefühlen leiden, sondern nur irgendwie für gewisse Gefühle empfänglich seyen; es kann also nur gemeint seyn, daß wir von dem angeregten Gefühle selbst und von dem Drang, derartige Gefühle zu hegen, zeitweilig wieder loskommen, indem die Aeußerung selbst uns davon gleichsam reinigt und befreit. Die heilsame Wirkung der orgiastischen Musik auf das Gemüth des Enthusiastischen wird schon durch den sprachlichen Sinn von Katharsis, bestimmter noch durch die dabei auftauchende Erinnerung an die medicinische Bedeutung der Ausdrücke Katharsis, kathartische Mittel, kathartisches Heilverfahren und wohl auch an den religiösen Sinn von Katharsis: Sühnung, Entlastung von einer Schuld, Wegnahme des Befleckenden, Befreiung z. B. von einer Blutschuld durch symbolische Abspülung des Blutes, näher als eine solche bezeichnet, die nicht durch eine bleibende Mittheilung und nicht durch eine Umbildung, sondern durch eine Hinwegnahme erfolgt, also als ein Freiwerden und gleichsam Gereinigtwerden von dem geäußerten Affect. Die Katharsis scheint nicht sowohl als „erleichternde Entladung" auf die bleibende Gefühlsdisposition, die Geneigtheit zu gewissen Affecten (die Zornmüthigkeit, Furchtsamkeit, Mitleidigkeit, Erregbarkeit zum Enthusiasmus u. s. w.) bezogen werden zu müssen, als vielmehr auf die erregten Gefühle selbst (auf den Enthusiasmus selbst, den Aristoteles in dem Zusammenhange, in welchem er von der Katharsis desselben handelt, Pol. VIII, 7, p, 1342 A, 8, eine κίνησις nennt, und so auch auf die Furcht selbst u. s. w.).* Daß ein gewisses Gefühl in uns zu Zeiten aufkommt und Macht gewinnt, ist normal; aber die längere Andauer desselben würde nicht normal seyn, sondern theils an sich selbst belästigend, theils auch für andere und höhere Functionen stö-

rend (vergl. Plato Rep. X, p. 603—606); in diesem Betracht ist die (zeitweilige) Befreiung von dem Gefühle eine Reinigung der Seele, κάθαρσις, ein ἐκβάλλειν τὰ ἐμποδίζοντα (wie Plat. Soph. p. 230 das καθαίρειν definirt wird).

Die Katharsis ist nach der Aussage des Aristoteles eine mit Lust verbundene Erleichterung. Nun ist es eine bekannte Erfahrung, daß jede Gefühlsäußerung als solche angenehm ist, mag auch das Gefühl selbst seinem eigenen Charakter nach ein schmerzhaftes und peinliches seyn. Läuterung und Veredelung aber ist ihrer Natur nach nicht lustvoll, sondern mühevoll, wie nach der oben erwähnten Bemerkung des Aristoteles alles bildende, erziehende Lernen. Also kann nicht eine Läuterung des Gefühls unter der Katharsis zu verstehen seyn.

Wäre die Katharsis im Sinne des Aristoteles Läuterung oder Veredelung des Gefühls, so wäre mit ihr ein sittlich bildender Einfluß, sey dieser auch bloß ein mittelbarer, nothwendig verknüpft. Es giebt nach Aristoteles eine die Erziehung zur Sittlichkeit fördernde Musik; diese übt eine sittliche Wirkung durch die erweckte Sympathie mit Würdigem und durch die Gewöhnung in rechter, billigenswerther Weise Freude und Trauer zu empfinden, also durch Veredelung des Gefühls; die sittliche Wirkung wäre hiernach mit der kathartischen, falls diese eine läuternde oder veredelnde Wirkung wäre, identisch. Nun aber hat Aristoteles beide nicht bloß unterschieden, sondern auch die kathartische als von der ethischen thatsächlich trennbar bezeichnet; er spricht der orgiastischen Musik eine große kathartische Kraft zu und spricht doch derselben zugleich die sittlich bildende Wirkung ab. Also ist auch hiernach unter der Katharsis des Gefühls nicht dessen Läuterung oder Veredelung zu verstehen.

Aristoteles gesteht den Ungebildeten, sofern er diese nicht als Bildungsfähige und Bildungsbedürftige, sondern als Ungebildete schlechthin betrachtet, eine ihrem Geschmack entsprechende unschöne Unterhaltungsmusik zu. Sofern angenommen werden darf, was sich nach dem Zusammenhang der Stelle (Polit. VIII, 7, p. 1342 A, 18—28) kaum bezweifeln läßt, daß er auch

den aus dieser Musik herfließenden Genuß an eine von ihr bewirkte „Katharsis" geknüpft denkt, so kann diese Katharsis gewiß nicht unter den Begriff einer Läuterung, Besserung oder Erhebung der Gefühle fallen.

Die Tragödie soll durch das Mitleid und die Furcht, welche sie anregt, die Katharsis der Mitleids- und Furchtgefühle überhaupt bewirken. Durch Anregung und Aeußerung bestimmter Gefühle wird der Drang, derartige Gefühle überhaupt zu hegen, zeitweilig gestillt. Aber es können nicht durch Anregung bestimmter Gefühle die Gefühle der gleichen Classe überhaupt „gereinigt" werden, sie müßten denn ihrer Natur nach unrein, mit fremdartigen, trübenden, verwerflichen Bestandtheilen versetzt seyn, welche Lehre gewiß nicht dem Aristoteles angehört und dem Geiste seiner Ethik völlig widersprechen würde. Wäre nur die „Reinigung" eines Theiles der Gefühle der betreffenden Classe, nämlich der gemeinen und unreinen gemeint, so durfte und konnte ein einschränkendes Attribut nicht fehlen. Eine bloße Reduction auf ein mittleres Maaß aber könnte nicht *κάθαρσις* heißen. (Vgl. auch *κάθαρσις καταμηνίων* Hist. An. VI, 18).

Auch bei Plato ist unter der Katharsis nicht eine Läuterung der Affecte, sondern die Lösung und Befreiung der Seele von den Affecten zu verstehen. Phaedo p. 69 E, ist die *κάθαρσις τῶν τοιούτων πάντων* (scil. *τῶν ἡδονῶν*) nicht eine Reinigung der Lüste, sondern eine Befreiung oder Reinigung (der Seele) von den Lüsten. (Ebenso ist Soph. p. 231 E, der *καθαρτὴς δοξῶν ἐμποδίων μαθήμασι* ein Befreier von Meinungen, die der richtigen Einsicht den Weg versperren, nicht ein Reiniger der hinderlichen Meinungen). In dieser Bedeutung war der Ausdruck dem Schüler des Plato geläufig. Aristoteles hat nur an die Stelle einer dauernden Befreiung durch Ertödtung des Affects, die Plato fordert, eine zeitweilige Befreiung von demselben durch eine unschädliche Befriedigung gesetzt.

In eben diesem Sinne ist nach einzelnen Spuren, die namentlich Jakob Bernays zusammengestellt und erörtert hat, noch im späteren Alterthum die Lehre des Aristoteles von Reu-

platonikern verstanden worden, denen höchst wahrscheinlich entweder die für uns verlorenen Sätze der Poetik über die Katharsis selbst, oder doch Aeußerungen von Peripatetikern, welche ihrerseits hierauf beruhten, bekannt waren.

Wenn nichtsdestoweniger die Deutung der Katharsis als Läuterung oder Veredelung der Gefühle, als sittliche oder religiöse Reinigung und Erhebung sehr verbreitet ist, so scheint dazu theils die Uebersetzung von Katharsis durch Reinigung Anlaß gegeben zu haben, theils gewisse feste Voraussetzungen über die Kunst und ihre Wirkung, die nicht mit den Aristotelischen zusammenstimmten, aber denselben unbewußter Weise untergeschoben wurden.

Indem man Katharsis unbefangen durch Reinigung übersetzte und beide Worte als gleichbedeutend nahm, ward von vorn herein in der Katharsis der Gefühle eine Läuterung derselben gesucht und nun mit größerem oder geringerem Scharfsinn und Erfolg irgend eine Weise ausgesonnen, wie die Kunst die Gefühle läutere und wie insbesondere die Tragödie durch Furcht und Mitleid die Reinigung solcher Affecte bewirke. Dazu kam ein an sich löbliches, aber den rechten Weg verfehlendes Streben nach Hebung des Werthes und Ansehens der Kunst. Besserung der Menschen durch Läuterung ihrer Gefühle schien ein unendlich würdigeres Kunstziel zu seyn, als die bloße sympathische Anregung von Gefühlen zum Behuf ihres Ablaufs, und wie sollte man nicht dem Philosophen, dessen Kunstlehre gleich seiner gesammten Doctrin lange ein nahezu kanonisches Ansehen behauptete, zutrauen, der Kunst jene höhere Aufgabe gesetzt zu haben? Noch Lessing, der bekanntlich in seiner „Hamburgischen Dramaturgie“ das richtige Verständniß der Aristotelischen Poetik besonders durch die Hervorhebung der Einheit der Handlung (welche die nach Poet. c. 7 auf Größe und Ordnung beruhende Schönheit der Tragödie bedingt) und Beseitigung der mißdeuteten Einheit der Zeit und des Ortes wesentlich gefördert hat, fand in der „Reinigung der Leidenschaften“ eine „Verwandlung derselben in tugendhafte Fertigkeiten.“ Goethe

aber that Einsage. Ihm galt es als eine Verkennung der selbstständigen Bedeutung der Kunst, wenn ihr Werth nach ihrer moralischen Wirkung abgeschätzt werde; ja er ging in der Bekämpfung dieser Unterwerfung der Kunst unter eine ihr fremdartige Norm bis zu dem streng abweisenden Worte fort, keine Kunst vermöge auf Moralität zu wirken. Nicht sowohl moralische, als vielmehr religiöse Läuterung und Erhebung des Gefühls haben Spätere, unter denen Solger hervorragt, der Kunst als Aufgabe gesetzt und in diesem Sinne auch den Aristotelischen Terminus gedeutet. Die philologisch-historische Untersuchung, welchen Begriff Aristoteles mit dem Worte „Katharsis" verbinde, mit Geist und strenger Methode von Neuem geführt und das Interesse für diese Seite der Aristotelischen Kunsttheorie lebhaft angeregt zu haben, ist Jakob Bernays' unbestreitbares Verdienst; durch seine (1857 erschienene) Schrift: „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie" (worin er die Katharsis als „erleichternde Entladung" deutet) sind alle die zahlreichen späteren Arbeiten wesentlich bedingt, obschon er weit häufiger Bekämpfung, als Zustimmung erfahren hat.

Der Auffassung der Katharsis als Läuterung lag sachlich besonders die Voraussetzung zu Grunde, daß das Subject, auf welches die Kunst wirkt, in sich nur Gemeines trage und daß alles Bessere nur als bessernde, läuternde, erhebende Einwirkung an dasselbe gelangen könne. Diese Voraussetzung lag allerdings sehr nahe zu einer Zeit, in der ein für echten Kunstgenuß empfängliches Publicum nicht vorgefunden wurde, sondern erst gebidet werden mußte; sie lag einem Lessing nahe, der als Theoretiker wie als Dichter in der ästhetischen und sittlichen Bildung seiner Nation seine Lebensaufgabe fand. Aber Aristoteles ist keineswegs von dieser Voraussetzung als einer allgemeingültigen ausgegangen; sie ist ihm nur ein möglicher Fall unter dreien. Aristoteles unterscheidet den schlechthin Ungebildeten, den in der Bildung Begriffenen und den Gebildeten; nur auf den in der Bildung Begriffenen, also insbesondere auf

die bildungsfähige Jugend, soll die Kunst, und zwar nicht alle Kunst, sondern gewisse edlere Kunstgattungen veredelnd wirken, und diese Wirkung ist als solche eben nicht die kathartische (obschon auch sie nicht ohne Katharsis erfolgen mag), sondern die erziehende. Die aus der Katharsis, dem Ablauf angeregter Gefühle, herfließende Lust erfährt ein Jeder insoweit, als das Dargestellte seiner eigenen Natur gemäß, seinem persönlichen Bildungsstandpunkt adäquat ist (Polit. VIII, 7, p. 1342 A, 25). Also knüpft sich die Katharsis für den Ungebildeten an niedere Kunstformen, an Possen, Rührstücke u. dergl., für den Gebildeten aber gerade zumeist an die vollkommensten Werke; jenem gewähren die ihm gemäßen Gebilde bloße Erholung (ἄνεσις), diesem aber den edlen Kunstgenuß (διαγωγή). Der wahrhafte Genuß der höheren Kunstgattungen setzt die Gefühlsbildung als schon vollzogen voraus.

Die Katharsis ist nicht ihrem Begriffe nach Reinigung oder Veredelung der Gefühle; auch regt nicht jede Katharsis edle Gefühle an; aber die durch die echte Tragödie und durch jede edle Kunstform gewirkte Katharsis ist eine Aeußerung reiner und edler Gefühle. Diese Deutung stellt den Charakter derartiger Kunstwerke nicht im mindesten niedriger, als die Deutung auf Läuterung; aber sie stellt den Charakter der Hörer oder Zuschauer höher, welche für solche Kunstwerke das geeignete Publicum sind. Wer gewöhnt ist, sich auf die rechte Weise zu freuen und auf die rechte Weise zu trauern, nämlich über das, was nach der vernunftgemäßen sittlichen Einsicht ein wirkliches Gut oder wirkliches Uebel ist, der empfängt gerade von einem solchen Kunstwerke, das auf eben dieser Einsicht ruht, einen edlen ästhetischen Genuß; ihm dient das Anschauen desselben zur Aeußerung der in ihm bereits angelegten Gefühlsstimmung. Das nämliche Kunstwerk aber kann ethisch bildend, das Gefühl veredelnd auf einen Andern wirken, dessen bereits erlangte Bildung noch unter derjenigen steht, die sich in diesem Kunstwerke bekundet.

Fassen wir so den Gedanken des Aristoteles auf, so folgt,

daß jedes edlere Kunstwerk seiner Natur nach fähig sey, eine sittlich bildende Wirkung zu üben; aber es folgt zugleich, daß es, je mehr es ein echtes Kunstwerk ist, um so weniger auf sittliche Bildung eigens abzwecke; denn es setzt ja, um als Kunstwerk genossen zu werden, den bereits Gebildeten voraus. Demgemäß kann es nichts Auffallendes haben, daß Aristoteles, indem er in die Definition der Tragödie (Poët. c. 6) die ihr wesentliche Wirkung aufnimmt, als solche nur die Katharsis des Mitleids und der Furcht bezeichnet und nicht die sittliche Bildung. Was wir noch erwarten möchten, ist nur etwa eine Erörterung der möglichen Verwendung der Tragödie zu sittlicher Bildung. Diese Betrachtung würde jedoch nicht nur nicht in der Definition der Tragödie, sondern wohl überhaupt nicht in der Poetik ihren Ort finden; sie gehört in die Erziehungslehre, die bei Aristoteles einen Theil der Politik ausmacht; eben hier handelt er ja auch von der sittlich bildenden Anwendung gewisser Arten der Musik. Es scheint aber, daß Aristoteles von dem bloßen Anschauen der aufgeführten Tragödien eine sittlich bildende Wirkung kaum erwartet habe; vielleicht hätte er eine solche der Lectüre in den Schulen zugeschrieben, wenn Tragödien ebenso, wie die Homerischen Epen, einen Gegenstand des Schulunterrichts gebildet hätten. Hierüber hat entweder Aristoteles sich überhaupt nicht geäußert, oder es sind doch seine etwaigen Aussprüche nicht auf uns gekommen; von der zwar würdigen, aber doch immer heterogenen Verwendung der Kunst zu sittlicher Bildung hat er in seiner Politik nur in Bezug auf Musik gehandelt.

Man könnte fragen, ob denn Aristoteles die Gesammtheit der Bürger Athens, die das Theater zu umfassen pflegte, wenn nach ihm die Tragödie nicht sowohl zur Läuterung, als vielmehr zur Aeußerung gewisser Gefühle dienen soll, für gebildet und des wahrhaften Kunstgenusses fähig erachtet habe. Ich nehme nicht Anstand diese Frage in dem Sinne zu beantworten, daß im Wesentlichen zu jeder Zeit der empfängliche Sinn der Hörer der in den aufgeführten Tragödien sich bekundenden Höhe

ästhetischer und sittlich-politischer Bildung entsprochen habe; was auf Wenige damals, wie stetes, beschränkt blieb, war die Genialität künstlerischer Production und die Tiefe philosophischer Betrachtung, aber nicht das unmittelbare ästhetische und sittliche Verständniß. Zudem kommen hier nur die Bürger Athens in Betracht, nicht die dienende Classe. Wir möchten den Unterschied der Bildung mehr als einen relativen und fließenden bezeichnet sehen; wir sind an eine solche Betrachtung gewöhnt, die auch in dem Entarteten den Keim des Besseren und die Möglichkeit der Versöhnung achtet und pflegt, und andererseits auch den intellectuell, ästhetisch und sittlich Gebildetsten immer noch an die in ihm unausgetilgten Mängel mahnt, und auch thatsächlich sind bei uns wenigstens manche politischen und socialen Unterschiede unbestimmter und fließender als im Alterthum, welches ein freies Bürgerthum nur auf der Basis des Sclaventhums herzustellen vermochte. Wenn Aristoteles den begrifflichen Unterschied der Gebildeten und Ungebildeten in der Anwendung auf die Wirklichkeit weniger relativirt, als es uns geboten scheinen möchte, so ist dies im Geiste seiner und der antiken Anschauung überhaupt begründet. Mag aber immer der einzelne Zuschauer thatsächlich hinter dem Maaße von Bildung zurückstehen, welches zum wahrhaften Kunstgenusse befähigt, so hebt dieser zufällige Mangel nicht das wesentliche Verhältniß auf, daß der nächste Zweck der Tragödie in dem edlen Kunstgenusse liege, der einem zureichend vorgebildeten Publicum mittelst der Darstellung würdiger Objecte zu Theil wird. Nur der Geschmack des Gebildetsten soll maaßgebend seyn (Poët. 9 u. 13).

Indem die Tragödie Mitleid und Furcht anregt (und zwar nach Poët. 13, 4 Furcht für den Helden der Tragödie; die Furcht für uns ist nur als Basis des Mitleids mitvorhanden und nicht mit Lessing als ein ästhetischer Eindruck dem Mitleid zu coordiniren), befriedigt sie den Drang, derartige Gefühle, d. h. Mitleids- und Furchtgefühle überhaupt, zu hegen. Sie befriedigt ihn in einer Weise, welche sittliche und religiöse Beziehungen involvirt. Aber sie bezweckt nicht, solche Menschen,

die nicht sittlich oder nicht religiös sind, sittlich oder religiös zu machen, oder den zu geringen Grad von Sittlichkeit oder Religiosität zu heben, sondern in solchen, die sittlich und religiös ausgebildete Gefühle in sich tragen, dieselben anzuregen und zum beruhigenden Ablauf gelangen zu lassen.

Es heißt den Sinn dieser Auffassung völlig verkennen, wenn man sagt, hiernach werde der Zweck der Kunst darein gesetzt, daß die Affecte sich „austoben"; die schlechteste Kunst welche die heftigste Erregung erziele, werde hiernach die beste seyn; solle die Kunst das leidenschaftliche Element in uns seine Lust büßen lassen, damit dasselbe nicht etwa im Leben Unheil anrichte, so werde sie an einen ihr fremdartigen Zweck gebunden, das Theater werde zur „prophylaktischen Irrenheilanstalt", oder auch, es werde überflüssig, da ja schon das gemeine Leben selbst in reichem Maaße Gelegenheit zur Anregung und Aeußerung der Affecte biete; die „Heilung" der Affecte werde in der bloßen Wirkung auf ihre Intensität bestehen, während doch Aristoteles in seiner Kunstlehre durchgängig auch solche Vorschriften über die Gestaltung des Kunstwerks, insbesondere über die Composition der Tragödie gebe, welche beweisen, daß ihm auch das Qualitative der Wirkung auf das Gemüth des Hörers von wesentlicher Bedeutung sey.

„Sich äußern" heißt nicht: „sich austoben", nicht die heftigste Erregung, sondern die angemessene ist die beste. Was Aristoteles unter dem „leidentlichen Zustande" (πάθος) versteht, möchte weder mit „Affect" noch mit „Leidenschaft" völlig gleichzusetzen seyn. Unter dem Affect verstehen wir ein stark erregtes Gefühl, insbesondere ein solches, das durch einen plötzlich in's Bewußtseyn tretenden starken Gegensatz hervorgerufen worden ist, unter der Leidenschaft eine durch Häufung gleichartiger Begehrungen mächtig gewordene Neigung; die Leidenschaft disponirt zu Affecten, welche insbesondere als Unlustaffecte dann hervortreten, wenn dieselbe plötzlich auf einen unerwarteten Widerstand stößt, als Lustaffecte aber bei plötzlicher, unerwarteter Befriedigung. Aristoteles aber scheint vielmehr die Gefühle überhaupt

im Auge zu haben. Wir möchten das Mitleid, das die Tragödie erweckt, kaum einen Affect nennen, sondern uns lieber an den allgemeinen Ausdruck Gefühl halten. Daß die Anlage zur Gefühlsbildung nach Bethätigung verlangt, und daß das erregte Gefühl zur Aeußerung drängt, ist durchaus normal, was der „Heilung" oder Abhülfe bedarf, ist nicht die Anlage, die nichts Krankhaftes hat, sondern nur das augenblickliche Bedürfniß. Aristoteles geht zwar von einer Erfahrung aus, welche an den Enthusiastischen gemacht wird, deren Bedürfniß nach Gefühlserregung ein allzu mächtiges ist; aber der Zusatz, die gleiche Erscheinung finde sich irgendwie auch bei allen Anderen, *beweist*, daß nicht in der krankhaften Stärke des Affects und einer dauernden Milderung desselben, sondern in der Anregung und dem Ablauf selbst das Wesentliche der von ihm betrachteten Erscheinung liegt, und daß er von der Beruhigung der Enthusiastischen, die nach der durch Musik provocirten Aeußerung ihres Affectes eintritt, nur darum ausgeht, weil hier Bedürfniß und Befriedigung, Erregung und Stillung am lebhaftesten und augenfälligsten sind. Wie das Bedürfniß nach Speise sich bei dem Heißhungrigen am deutlichsten zeigt, die Nahrung aber von uns nicht genossen wird, um ein allzustarkes Nahrungsbedürfniß zu mäßigen, sondern um das normale zu befriedigen, ebenso zeigt sich das Bedürfniß nach Gefühlsanregung und die durch die Aeußerung erfolgende Beruhigung am deutlichsten bei den zum Enthusiasmus geneigten Menschen, die künstlerische Anregung des Gefühls aber erfolgt nicht, um ein krankhaftes Bedürfniß zu mäßigen, sondern um das normale zur geeigneten Zeit zur angemessenen Befriedigung gelangen zu lassen und eben dadurch uns wiederum von demselben zu befreien. Würde solche Befriedigung dem leiblichen oder dem gemüthlichen Bedürfniß andauernd versagt, so würde Krankheit und Leid schließlich erfolgen; aber auf dem einen Gebiet, wie auf dem andern, möchte doch auf die Frage, warum wir dem Bedürfnisse sein Recht werden lassen, eine falsche, verschrobene Antwort ertheilt werden, falls gesagt würde, es geschehe dies, um jenem Unheil

vorzubeugen; nicht dieser entfernte Zweck bestimmt uns, sondern der nächste, wir stillen den momentanen Drang, der naturgemäß und gut ist, dessen längere Andauer aber abnorm und störend seyn würde. Darf ich im Gleichnisse fortfahren, so möchte ich hinzufügen: wie wir uns nicht mit den wildwachsenden Früchten des Feldes begnügen, so auch nicht mit den zufälligen Anlässen zur Gefühlsanregung und Aeußerung, die das gewöhnliche Leben bietet; als wohlthätige und erfreuliche, dem Bedürfniß des Gebildeten entsprechende Ergänzung tritt die **Kunst** ein.

Daß es sich bei der künstlerischen Wirkung auf das Gefühl nicht bloß um das Maaß der Anregung, sondern auch um die **Qualität** des anregenden Objectes handelt, ist unzweifelhaft; wenn man aber hieraus hat folgern wollen, daß nach Aristoteles die kathartische Wirkung der Kunst außer der Herstellung des richtigen Maaßes auch die Veredelung der Gefühle in sich schließe, so beruht diese Folgerung auf der unhaltbaren Voraussetzung, als ob es sich überhaupt um irgend eine berichtigende Aenderung der Gefühle oder Gefühlsanlagen handle, die freilich nicht bloß die Quantität oder Intensität, sondern auch die Qualität betreffen müßte; die Folgerung gilt nicht, wenn weder das Maaß, noch die Art der Affecte geändert, sondern nur durch Anregung und Ablauf gewisser Gefühle einem normalen gemüthlichen Bedürfnisse, welches bis zu späterem Wiederauftauchen in der Befriedigung selbst erlischt, sein Recht zu Theil werden soll; dem gebildeten Gefühle genügt nicht eine beliebige Anregung, sondern nur die eben sowohl qualitativ wie quantitativ ihm gemäße Anregung durch ein allen Gesetzen der Kunst entsprechendes Werk. Ob und inwieweit zu jenem Einwurf Jakob Bernays, der geistvolle Vertreter der Deutung der Katharsis als einer erleichternden Entladung des Gemüths, durch einzelne seiner Aeußerungen selbst Anlaß gegeben haben mag, darf hier dahingestellt bleiben, da wir hier nicht eigens das Recht oder Unrecht der einzelnen Forscher abwessen, sondern nur die Aristotelische Ansicht selbst ermitteln wollen.

Wird die von Aristoteles mit einer Heilung verglichene Wirkung des Kunstwerkes als eine zeitweilige Befreiung von gewissen Gefühlen durch deren Anregung und Ablauf selbst verstanden, so wird diese Auffassung von keinem der angeführten Einwürfe getroffen.

Nach Aeußerung begehrt die Freude, begehrt der Schmerz. Wir erleichtern unser von Kummer und Sorge belastetes Herz, indem wir uns dem Freunde mittheilen; nicht nur seine Theilnahme, sondern in einem gewissen Maaße schon die Klage selbst, die Thräne, der Seufzer, das Reden von dem leidenvollen Ereigniß hat etwas Süßes und Befreiendes. Wer den Zorn geäußert hat, empfindet denselben nicht mehr in vollem Maaße; wer ihn dauernd in sich zu verschließen genöthigt ist, fällt leicht in eine tiefe Verstimmung und Verbitterung, die nicht selten schließlich in Verbrechen ausbricht. In dem Aufjauchzen, in dem Triumphgeschrei nach einem errungenen Siege, in heiterm Gesang und Tanz bekundet sich der Drang der Freude zur Aeußerung; ist diese versagt, so empfinden wir die Freude nur halb, wir haben gleichsam zu schwer an ihr zu tragen und begehren nach Erleichterung. Diese Gefühlsäußerung ist die ursprüngliche, idiopatische. Unter den Begriff einer Katharsis überhaupt würde dieselbe insofern fallen, als sie eine Befreiung von der Wucht des Gefühles durch Aeußerung ist; aber es fehlt das Merkmal, welches in dem Aristotelichen Katharsis-Begriff wesentlich zu seyn scheint, daß diese Aeußerung des Gefühls durch eine empfangene Anregung hervorgerufen worden sey. Mag aber dieser letztere Charakter in dem Aristotelischen Begriffe der Katharsis überhaupt liegen oder nicht, jedenfalls kommt derselbe nach Aristoteles der durch die Kunst bewirkten Katharsis zu. Die Kunst bildet entweder die Objecte nach, an welche gewisse Gefühle sich knüpfen, oder die Gefühlsäußerungen selbst, oder beides zumal. Sofern sie Objecte nachbildet, bedingt das Gefühl, das sich an den wesentlichen Charakter derselben knüpft, eine mehr oder minder freie Umgestaltung derselben; denn die Nachbildung ist erfolgt, um eben jenes Gefühl auch ohne die

Gegenwart des Objects selbst festzuhalten und zu erhöhen *). Die Sculptur stellt in dieser Weise Objecte dar, welche mehr oder minder freie Gebilde der Phantasie sind. Die Musik dagegen scheint vielmehr eine idealisirende Nachbildung der Gefühlsäußerungen selbst zu seyn. Das Epos bringt durch Erzählung, das Drama durch unmittelbare Vergegenwärtigung Handlungen und Geschicke, die Lyrik aber nebst den lyrischen Partien des Dramas die Gefühle als solche zur Darstellung. Die Darstellung wird künstlerisch, indem sie aus ihrer natürlichen Rohheit heraustritt, sich verfeinert und veredelt: der Freudenschrei geht über in den Jubelgesang, die natürliche Wehklage wird zur klagenden Musik, die kunstlose Erzählung und die rohe mimische Nachbildung der Objecte zum Epos und Drama. Der Künstler, welcher im vollsten Maaße in das Object seiner Darstellung sich zu versenken weiß, wird (wie Aristoteles Poët. c, 17 lehrt) am wahrsten und überzeugendsten darstellen. An den Charakter des dargestellten Objects und an das in der Darstellung bekundete Gefühl des Künstlers selbst knüpft sich das entsprechende Gefühl in dem Betrachter.

Das sympathisch erregte Gefühl des Hörers oder Zuschauers kann zwar in gleicher Stärke sich äußern, wie ein ursprüngliches und idiopatisches, aber in der Regel wird ihm eine schwächere und minder hervortretende Aeußerung genügen, und eine solche knüpft sich schon an die Begleitung der Darstellung Anderer durch die Anschauung selbst und durch die ergänzende Phantasie, indem mit dem Ablauf der angeregten Vorstellungsreihe zugleich auch das entsprechende Gefühl die Stadien seiner Entwickelung durchläuft und gleichsam seinen Lebensproceß naturgemäß vollendet, um mit Beruhigung und Befriedigung abzuschließen.

Die Forderung, daß das Kunstwerk in sich selbst vollendet

*) Mit Recht findet eben hierin auch H. Taine den Ursprung der Kunst; seine jüngst in deutscher Uebersetzung erschienene „Philosophie der Kunst" harmonirt in diesem Betracht mit den Aristotelischen Principien.

sey als die, wie eine neuere Aesthetik lehrt, ihrer Idee entsprechende Erscheinung, und die Forderung, daß es auf die rechte Weise das Gefühl errege und zum Ablauf bringe, stehen zu einander in dem Verhältniß der gegenseitigen Ergänzung; denn an die künstlerische Darstellung knüpft sich mit Nothwendigkeit in dem für dieselbe empfänglichen Subject das entsprechende Gefühl, und dieses Gefühl findet seinerseits die ihm gemäße Anregung gerade in der künstlerisch vollendeten Darstellung. Es wäre irrig, nur die erste Forderung als vollberechtigt anzuerkennen und in der andern eine äußerliche Reflexion zu erblicken; denn die Beziehung zum Gefühl ist der Kunst wesentlich, sie hat ihr Daseyn als Kunst nicht außer dieser Beziehung. Die Idealität der künstlerischen Gebilde ist nichts anderes als die Umgestaltung der realen Objecte durch die Phantasie, deren Thätigkeit durch das Gefühl des Künstlers ihre Richtung empfängt. In der anscheinend objectiven Welt, welche die Phantasie gestaltet, bekundet sich das subjective Gefühlsleben des Künstlers, welches die gleichartigen Gefühle in dem Betrachter hervorruft. So fremd der Kunst Effecthascherei ist, eben so unzertrennlich ist von ihrem Wesen die naturgemäße Wirkung auf das empfängliche Gemüth. Wie der Ton als Ton nicht ohne das Ohr, die Farbe als solche nicht ohne das Auge, der Gedanke nicht ohne den denkenden Geist existirt, so existirt das Kunstwerk als solches nicht ohne die Phantasie und das Gefühl des Künstlers und des Beschauers. Es ist ein Verdienst der Aristotelischen Aesthetik, diese Beziehung der Kunst zum Gefühl zu beachten; nur hat Aristoteles, wohl durch Plato's Katharsis-Lehre veranlaßt, in dem Leben des Gefühls vielleicht zu wenig die Bedeutung der Anregung und zu sehr die der schließlich durch den Ablauf erfolgten Beruhigung und Befreiung hervorgehoben. Sind die Hauptthätigkeiten des menschlichen Geistes Erkenntniß, Wille und Gefühl, so steht, wie die Wissenschaft zu dem Erkennen und die Sittlichkeit zu dem Wollen, die Kunst zu dem Gefühle in wesentlicher Beziehung: wie die Wahrnehmung sich im Wissen vollendet und das Wollen und Handeln in der

Sittlichkeit, so die natürliche Gefühlsäußerung und die Nachbildung dessen, wodurch diese hervorgerufen wird, in der künstlerischen Darstellung. Die Wirkung der Kunst bekundet sich gerade dann im vollstem Maaße, wenn ein in der Gesammtheit der Zuschauer oder Hörer potentiell bereits vorhandenes, zur Aeußerung hinstrebendes mächtiges Gefühl durch sie die ihm gemäße Anregung erhält und hierdurch zur Aeußerung gelangt. Zwar empfangen wir auch einen Kunstgenuß, wenn kein bestimmtes Gefühl in uns zur Aeußerung drängt; wir sind dann um so mehr für alles empfänglich, was überhaupt von künstlerischem Werthe ist; aber wir sind dies nur darum, weil wir in Folge unserer Erziehung und unserer Lebenserfahrungen einen Reichthum von Gefühlsanlagen in uns tragen. Ein Körnersches Schlachtlied entsteht und übt seine vollste Wirkung auf das Gemüth am Vorabend der wirklichen Schlacht; die Madonnenbilder entstehen und erfüllen das Gemüth, wenn noch der Glaube lebendig ist; nur ein Schatten des ursprünglichen Lebens ist die Wirkung auf den unbetheiligten, ruhigen, aber vielempfänglichen Hörer oder Beschauer, der etwa Kunststudien treibt oder auch nur die Ausfüllung einer leeren Stunde sucht.

Das die Kunst erzeugende und durch die Kunst genährte, in Wechselwirkung mit ihr sich entwickelnde Leben des Gefühls ist ein Selbstzweck. Es trägt seine Berechtigung in sich und braucht dieselbe nicht erst durch den — obschon würdigen — Dienst zu gewinnen, welchen es der Aufgabe sittlicher (oder auch religiöser) Bildung leisten **kann**. In diesem Sinne verstehe ich die Aristotelischen Sätze und in diesem Sinne ergänze ich mir seine Theorie; auch glaube ich nicht nur durch seine Autorität, sondern durch das Wesen der Sache bestimmt zu seyn, wenn ich mich selbst zu dieser Theorie bekenne. Bedarf es der sittlichen Läuterung des Gefühls, so dient dazu die sittliche Mahnung und Zucht; thut sittliche Erhebung noth, so wirkt am kräftigsten die energische That, wie etwa ein kühn errungener Sieg, der die Grenzen des Reiches erweitert und die nationale Idee ihrer Ausprägung im wirklichen Staatsleben näher bringt;

das hierdurch geläuterte und gekräftigte Gefühl aber begehrt dann nach Aeußerung, und diese wird ihm im besten Sinne durch die Kunst zu Theil. Nicht in der Reinigung oder Veredelung, sondern in der Anregung und dem Ablauf der Gefühle liegt der unmittelbare Zweck der Kunst; aber die Kunst ist um so reiner und edler, je reiner und edler die Gefühle sind, deren Anregung und Ablauf sie bewirkt.

Recensionen.

„Unsterblichkeit von Heinrich Ritter. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage.“ Leipzig 1866. „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen, eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte von J. H. Fichte.“ Leipzig 1867. (Letztere als Selbstanzeige).
Von J. H. von Fichte.

Soeben im Begriffe meine letztgenannte Schrift der Oeffentlichkeit zu übergeben, erhalte ich, zu meiner freudigen Ueberraschung, das Werk eines ehrwürdigen, seit Langem mir befreundeten Forschers, welches denselben Gegenstand behandelt, dem meine Schrift gewidmet ist. Kann ich nun auch die belehrenden Anregungen, welche ich dem Studium desselben verdanke, nicht mehr zum Besten meines eignen Werkes verwenden, das schon lange abgeschlossen vor mir liegt, so bin ich doch im Stande, in einer nachträglichen Anzeige dies nachzuholen, und so zugleich durch ein vergleichendes Referat über beide Werke das meinige in die Oeffentlichkeit einzuführen. Eine solche bloß referirende Selbstanzeige hat man aber stets für erlaubt gehalten.

Was alle Schriften Heinrich Ritter's so vortheilhaft auszeichnet und auch für den Mitforscher ihnen einen besonders belehrenden Werth giebt, ist die vielerwägende Umsicht seiner Untersuchungsweise, die Sorgfalt, mit welcher er der Schwierigkeiten erwähnt, die möglichen Einwendungen prüft, so daß er nur mit größter Behutsamkeit und oft nicht ohne Vorbehalte das letzte Ergebniß zieht. Wir erblicken darin die reifste Frucht

derjenigen philosophischen Bildung, welche ihm seine umfassende Kenntniß der Geschichte der Philosophie zugeführt hat. Denn gerade, weil er in dieser Geschichte nicht, nach der Weise eines bekannten Systems, einen mit innerer Nothwendigkeit verlaufenden dialektischen Proceß erblickt, in welchem jedes einzelne System nur ein verschwindender Uebergangsstandpunkt ist, dazu bestimmt, im absoluten Systeme der Wahrheit „aufgehoben", d. h. in seiner zeitweisen Berechtigung ebenso anerkannt, wie doch als untergeordnetes Moment für immer beseitigt zu werden; — gerade seine freiere Ansicht von der Entwicklungsgeschichte der Philosophie, welche gewisse bleibende Grundtendenzen in ihr anerkennt, deren Werth und unvergängliche Bedeutung im Verlaufe der Zeiten immer von Neuem und in anderer, eigenthümlicher Weise sich geltend machen: gerade diese ungleich fruchtbarere Auffassung befähigt ihn, auch bei den gegenwärtigen, jüngst hervorgetretenen Problemen zu untersuchen, in welcher Gestalt sie schon früher erschienen sind und wie man sich an ihrer Lösung versucht hat. Die gesammte Geschichte der Philosophie ist seinem Geiste in lebhafter Regsamkeit stets gegenwärtig; er denkt ihren innern Verlauf immer von Neuem durch, wenn er in eigner Forschung an ein wichtiges Problem herantritt.

Diese Vielseitigkeit und Umsicht der Erwägungen ist nun auch dem letzten Werke des Verfassers zu Gute gekommen. Es stellt nicht in der Art gewöhnlicher Methodik einen allgemeinen, fertig gegebenen Begriff des Seelenwesens voran, um daraus etwa Gründe für oder gegen die Fortdauer zu gewinnen, sondern es untersucht vorerst nach allen Seiten den verschiedenen Sinn, in welchen man überhaupt von Unsterblichkeit reden könne. Ebenso zutreffend wird die noch allgemeinere Bemerkung dabei vorausgeschickt, daß, wenn überhaupt dafür ein Beweis möglich, dieser kein vereinzelter seyn könne, sondern gleich dem Beweise für das Seyn Gottes nur im Ganzen eines philosophischen Systems geleistet werden könne. Er muß als Nebenfolge aus einer Reihe sehr vielseitiger Erwägungen von selbst sich ergeben.

Was nun die verschiedene Bedeutung anbetrifft, in welcher von Unsterblichkeit des Menschen die Rede seyn könne, so findet der Verfasser in der bekannten Auskunft, daß allein „die Menschheit", oder schärfer ausgedrückt, „die allgemeine Vernunft das Ewige in der Welt sey, die einzelnen Menschen dagegen nur besondere und vergängliche Formen, in welchen jene zur Erscheinung komme", — lediglich „eine plumpe Beschwichtigung der Hoffnung auf Unsterblichkeit" (S. 19). Wir stimmen ihm bei, würden uns aber weniger auf den Umstand berufen, daß „mit der Person auch der Lohn und die Strafe wegfallen, welche man erwartet", als auf den tiefern und rein sachlichen Grund, der später von ihm selbst mit vollem Nachdruck geltend gemacht wird, daß jene Behauptung auf einer willkürlichen Vorausnahme des Ergebnisses (petitio principii) beruhe, indem vorerst auf rein psychologischem Wege zu untersuchen sey, ob der Individualgeist des Menschen in der That bloß als die flüchtige Erscheinung eines Allgemeinen sich ergebe, ob nicht vielmehr in der Persönlichkeit des Menschen ein ewiger („Vernunft"-) Bestandtheil zu finden sey, welcher ihn auch zur „Fortdauer" nach dem Verschwinden seiner sinnlichen Erscheinung so befähige, als berechtige?

Und hiermit gelangen wir zum eigentlichen Ausgangspunkte seiner Untersuchung. Es ist der Satz, daß die Erscheinungen vergänglich sind, unvergänglich dagegen die Substanzen, als die Gründe der Erscheinungen (S. 23 fg.). Hier aber sey Sorgfalt darauf zu verwenden, daß wir uns nicht täuschen lassen und Erscheinungen, weil sie constant wiederkehren oder weil sie langdauernde sind, schon für Substanzen halten. Dagegen ist jede wahre Substanz der Vernichtung unzugänglich. Nicht die lange, die unaufhörliche Dauer macht die Substanz, sondern darauf beruht ihr Begriff, daß sie der selbständige Grund, ein hervorbringendes Princip von Erscheinungen ist, welche an ihm haften als dem Erklärungsgrunde ihrer Entstehung (S. 25. 26. 33.).

Der Grundsatz jedoch von der Unvergänglichkeit der Substan-

zen kann ohne genauere Bestimmungen zum Beweise der Unsterblichkeit nicht gebraucht werden. Zur Unsterblichkeit gehört, daß dem Gegenstande nicht allein das Seyn, sondern auch das „Leben" nicht entrissen werden könne. (In wie umfassendem Sinne dieser Begriff hier genommen werde, ergiebt sich sogleich). Daher liegt denen, welche die Unsterblichkeit einzelner Dinge behaupten, der Beweis ob, daß sie nicht allein Substanzen, sondern ihrem Wesen nach auch lebendige Dinge sind.

Hier aber erneuert sich nur in verstärkterem Maße das gleiche Bedenken. Wir sehen alles Lebendige entstehen und wieder verschwinden; somit läßt sich behaupten und es ist behauptet worden, daß Alles, was lebendiges Ding genannt werde, nur eine zeitweilige Erscheinung sey.

Von zwei entgegengesetzten Seiten kann die Substantialität einzelner lebendiger Dinge bestritten werden. Entweder behauptet man: es gebe überhaupt keine einzelnen Substanzen, sondern alle einzelnen Dinge seyen Erscheinungen des Allgemeinen, der einzigen Substanz, als des wahren Subjects aller Einzeldinge. Oder man nimmt an: es gebe zwar einzelne Substanzen, diese aber seyen insgesammt nicht lebendig, sondern todt; und was wir Leben nennen, bestehe nur in einem Wechsel der Verhältnisse unter den todten Substanzen, welche als einfache Elemente („Atome") der Welt der Erscheinung zu Grunde liegen (S. 36).

Der Verf. prüft beide entgegengesetzte Lehren; er kommt zu dem Ergebniß, daß jede für sich unzulänglich sey zur Erklärung der Erscheinungen; aber man könne den Versuch machen, ob sie nicht mit vereinten Kräften der Aufgabe der Wissenschaft gewachsen seyen. Auch diese Ansicht ist weit verbreitet, sie nimmt leblose Atome an, leugnet aber nicht, daß sie in Zusammenhang gesetzt werden müssen durch eine allgemeine Macht, welche man Natur, oder Universum, oder selbst Gott genannt hat. Dieser ewigen, zugleich ewig wirksamen Natur kann man Substantialität nicht absprechen, sowenig als den Atomen, und durch beide Arten von Substanzen, der kleinsten wie der größten,

meint man Alles leisten zu können, was die Wissenschaft fordert (S. 38—53).

Hier aber bleibt eine Lücke zurück. Wir müssen erkennen, daß wir Erscheinungen nicht denken können, ohne Substanzen anzunehmen, denen sie erscheinen, d. h. in deren Bewußtseyn und Denken sie als Zeichen der Wahrheit vorkommen. Daher müssen wir sagen, daß es gar keine Welt der Erscheinung gebe, wenn nicht Bewußtseyn und Denken wäre. Wenn nun beides zur Erklärung der Erscheinungen unentbehrlich ist, so haben wir darin zugleich die Existenz eines Lebendigen erwiesen. Denn Bewußtseyn und Denken sind Acte des Lebens, und zwar des innern Lebens, welche sich nicht in organischen Thätigkeiten nach Außen, sondern in dem Bewußtseyn des Empfindenden von seiner Empfindung zu erkennen giebt. In der Thatsache des Bewußtseyns und Denkens liegt die Voraussetzung einer besondern Substanz, welche inneres Leben hat und dadurch thätig eingreift in die Hervorbringung von Erscheinungen. Diese Substanz, welche wir unser Ich nennen, wird nun auch, wie alle Substanzen, als unvergänglich angesehen werden müssen. Dies ist die Grundlage, auf welcher alle Beweise für die Unsterblichkeit einzelner Dinge oder Personen beruhen müssen. Aber daß sie den gewünschten Beweis vollständig enthalte, daran fehlt noch viel (S. 54—63).

Denn die Frage ist nicht erledigt, ob der bleibenden Substanz, welche wir unserer wechselnden Erscheinung zu Grunde legen müssen, auch das Leben, das Bewußtseyn wesentlich sey und gleichfalls in unvergänglicher Weise ihr zukomme? Wenn wir im Tode noch wären, aber als todte, ihrer unbewußte Substanzen wären, so würden unsere Hoffnungen eitel seyn. Und hier ist nun die Frage: Was ist an der Seele Wechselndes, Wesenloses, Erscheinung; was ist an ihr Bleibendes, Substantielles; und giebt es überhaupt ein Solches in ihr?

Durch eine Reihe kritischer Erwägungen kommt nun der Verfasser zu dem Ergebniß, daß die beseelten Wesen nicht Producte der Außenwelt oder des Zusammentreffens fremder Wir-

kungen seyn können, sondern daß eigene und freie Thätigkeiten ihnen zukommen, durch welche sie als unvergängliche Substanzen sich zu erkennen geben. Ohne Unterschied haben wir dies von allen lebendigen Dingen zu behaupten; ihr Bewußtseyn beweist ihre Substantialität. Denn daß die Seele in ihrer reflexiven Thätigkeit sich selbst bestimme, ist ein sicherer Beweis, daß unter den Hüllen ihrer Erscheinung ein unvergänglicher Kern ihrer Substanz verborgen sey. So ist die Seele zum Theil Erscheinung, aber Erscheinung, welche sie selber sich giebt. Doch andrerseits findet sich an ihr auch ein Selbstständiges, eine freie Thätigkeit, welche nur einem Substantiellen in ihr zugeschrieben werden kann (S. 128—130).

Aber hiermit sind noch nicht gänzlich alle Zweifel entfernt. Die bisherigen Beweise haben nur gezeigt, daß wir genöthigt sind, Substanzen anzunehmen, welche eines freien Lebens fähig sind. Diese Freiheit ist in ihrer Verwirklichung jedoch an äußere Bedingungen gebunden, abhängig von ihrem Zusammenhange mit dem Weltganzen überhaupt, mit der individuellen Lebenslage im Besondern. „Erst wenn wir uns versprechen können, daß unser Wesen auch für die Zukunft passende Verhältnisse für seine Freiheit finden werde, können wir der Unsterblichkeit froh werden" (S. 136).

Eine Substanz besteht nur dadurch als eine besondere, daß sie in ihrem Bewußtseyn sich absondert und als ein eigenes Wesen setzt. Selbstbewußtseyn und Selbstständigkeit (Substantialität) gehören zusammen. Das Vermögen seiner bewußt zu werden, kann indeß als Vermögen zwar in der Substanz vorhanden seyn (wonach sie denn vor ihrem wirklichen Leben und Bewußtseyn schon vorhanden wäre); aber die Wirklichkeit ihres Bestehens muß sie durch ihre eigene That sich schaffen (S. 140).

Demnach steht auch die Freiheit, die Selbstbestimmung der bewußten Wesen unter allgemeinen Gesetzen. Zwei Gesetzgebungen, nach denen die Ordnung der Welt sich herstellen soll, pflegt man zu unterscheiden: das Natur- und das Sittengesetz.

Das Naturgesetz ist das Gesetz der Selbsterhaltung. Es schreibt uns vor, daß die in innerer Unveränderlichkeit beharrenden Substanzen auch durch den Wechsel äußerer Umstände nicht verändert werden und als dieselben sich behaupten müssen. Durch die Natur wird nichts besser oder schlechter; Alles bleibt im wahren Werthe bei'm Alten. Wenn wir dagegen auf das Leben der bewußten Wesen und ihre fortschreitende Entwicklung sehen, dann haben wir ein Gesetz des Fortschreitens anzuerkennen. Wer die Existenz eines solchen läugnen wollte, fügt der Verfasser mit einer sinnreichen Wendung hinzu, der würde in Widerspruch mit seinem eignen Bestreben gerathen; denn eben diesem zufolge will er nicht Alles bei'm Alten lassen, bei der alten Unwissenheit, sondern an die Stelle des Schlechten soll das Bessere treten, eine gereinigtere Einsicht!

Dies Gesetz des Fortschritts verdient nun „Sittengesetz" (in weiterem Sinne) zu heißen; denn überall, wo es um Gutes und Schlechtes sich handelt oder um den wahren Werth der Dinge, haben wir es mit einer sittlichen Werthschätzung zu thun. Ueberall aber, wo höhere Grade der Lebensentwicklung erreicht werden, treten auch sittliche Werthschätzungen ein und zeigt sich die Herrschaft des Sittengesetzes. Hiermit, unter der Herrschaft des Sittengesetzes und in der Sphäre eines dadurch bedingten steten Fortschreitens, ist nun den Geistern, als „Gliedern einer sittlichen Welt", die Möglichkeit gesichert, nicht nur eines ewigen Lebens überhaupt, sondern eines mit geistigen Interessen erfüllten, in sittlicher Vollkommenheit fortschreitenden Lebens (S. 147. 150).

Aber die Seele ist nicht ohne Leib denkbar, ohne ein System von Organen, welches sie ebenso zu „reflexiven" (bewußten) wie zu „transitiven" (nach Außen hervortretenden) Wirkungen befähigt. Wir werden daher zum Postulate geführt, daß auch das künftige Leben ohne ein Analogon solcher Leiblichkeit sich nicht denken lasse; denn ohne Organe zur Wechselwirkung mit den andern Weltwesen und Geistern läßt sich über-

haupt kein geistiges Volleben, kein sittliches Fortschreiten denken (S. 162).

Daß bei dieser Frage nach einer etwaigen künftigen Leiblichkeit nur die allgemeine Möglichkeit einer solchen, nicht aber die bestimmte Art und Weise derselben Gegenstand der Untersuchung seyn könne, verbirgt der Verfasser sich keineswegs. Nur desto stärker macht er die allgemeinen Gründe geltend, die uns zur Hoffnung auf ein solches Volleben berechtigen. Sie ergeben sich mit Consequenz aus der Nothwendigkeit, überhaupt das Walten eines Sittengesetzes im Weltlaufe anzukennen. Von der Herrschaft dieses Gesetzes „können wir auch erwarten, daß er jedem einzelnen Dinge die Gelegenheit bieten werde, die in ihm liegenden Kräfte zu weiterer freier Entwicklung für den sittlichen Zweck der Welt zu bethätigen" (S. 175).

Man sieht: es ist eigentlich der teleologische Begriff vom Weltganzen, die große Thatsache der durchgängigen innern Zweckmäßigkeit in den Beziehungen der Weltwesen unter einander, die stete Concordanz zwischen Bedürfniß und Anlage einerseits und zwischen Befriedigung und Erfüllung andrerseits, die überall in der sichtbaren Schöpfung sich bethätigt, auf welcher der Verfasser hier fußt und deren Analogie er auch vollkommen berechtigt auf die unsichtbare Welt und die künftigen Zustände des Geistes ausdehnt. Wir werden im eignen Namen später noch einmal auf dies große Gesetz zurückkommen müssen, um zu zeigen, daß in ihm eigentlich der bündigste und allein unanfechtbare Beweisgrund einer Fortdauer des Menschengeistes enthalten sey.

Unabtrennbar jedoch vom Begriffe der Fortdauer, sagt der Verf. weiter, ist der einer irgendwie zu denkenden Vordauer („Präexistenz") der lebendigen Wesen. Keine Substanz kann in der Zeit entstehen; sowie ihr Seyn unvergänglich in die Zukunft hinausreicht, so reicht es auch unvergänglich in die Vergangenheit zurück. Keine Zusammensetzung kann eine Substanz hervorbringen; denn sie ist nichts Zusammengesetztes. Durch keine Wirkung kann sie hervorgebracht werden (?); denn damit

eine Wirkung „auf sie“ geschähe, würde sie schon seyn müssen. Oder würde eine Substanz „als“ eine Wirkung hervorgebracht, so wäre sie nicht Substanz, sondern Product und Erscheinung (S. 178).

Man hat hieraus geschlossen, daß auch die lebendigen Substanzen von jeher und mithin vor ihrem gegenwärtigen Leben gelebt haben müßten. Aber zum Leben gehört mehr als Substanzseyn. Ein Vermögen zum Leben muß der Substanz zwar beiwohnen, welche einmal zu leben beginnen soll, aber ein wirkliches Leben keineswegs. Vor jeder Entwicklung eines Lebendigen werden wir daher ein Seyn voraussetzen müssen, in welchem es zu dieser Entwicklung noch nicht gekommen ist, in welchem es in eignem unveränderlichem Beharren nur auf den Widerstand beschränkt ist, welchen es der Vernichtung entgegensetzt. Dem todten Samenzustande kann man dies vergleichen. In einem solchen kann ein Ding lange verharren, und nur unter begünstigenden Umständen wird es aus diesem rein natürlichen Daseyn zum Leben erwachen können.

„Alles, was geworden, muß vom Tod zum Leben erwachen. Aus der leblosen Substanz wird die lebendige; vom Vermögen zu leben kommt sie zu wirklichem Leben. Aus der allgemeinen Natur muß sie zum freien Leben sich erheben, um ihrer Selbstständigkeit theilhaft zu werden. Vor ihrer That muß sie seyn. So lautet das Gesetz der weltlichen Enwicklung, welchem kein Geschöpf sich entziehen kann.“

So auch das Leben des Individuums. Nur Anlagen bringt es mit ins Daseyn, keine Fertigkeiten. „Ihr wirklicher Besitz ist die Frucht seines Lebens. Seine Seele war nicht früher vorhanden; nur die todte Substanz war da, welche die Anlage in sich trug, den Leib zu beseelen, wie ihrem Bewußtseyn, ein eigenes Daseyn und Leben sich zu verschaffen“ (S. 178. 79. 180. 182).

Hier sey dem Ref. eine Bemerkung gestattet. Mit unbestreitbarer Folgerichtigkeit hat der Verfasser den Begriff einer

„Präexistenz" wieder zur Geltung gebracht und auch nach einer glücklich gewählten, wenigstens annäherungsweise genügenden Analogie diese Existentialform mit einem schlummernden Samenzustande verglichen. Ebenso finden wir in dem Gedanken, daß die lebendigen und freien (bewußten) Substanzen „vor ihrer That zwar seyn müssen", aber doch nur durch „ihre Erhebung über die allgemeine Natur", also durch Selbstthat, ihre Vollexistenz erreichen können, die Andeutung eines tiefen, ja entscheidenden Gedankens. Doch hätten wir gewünscht, daß er denselben weiter ausgeführt, vielleicht an der Hand durchgreifender Naturanalogieen vollständiger entwickelt hätte. Unsers Erachtens hätte ihm der Begriff einer allgemeinen Wesenleiter der Dinge, auf welche er offenbar in den oben besonders ausgezeichneten Worten hindeutet, die weitern Anhaltspunkte gegeben: daß nämlich aus dem Leblosen das Lebendige, aus dem Lebendigen das freie (bewußte) Leben sich entwickle, aber nur durch „Selbsterhebung", durch eigene „That." Die Einschiebung dieses der gegenwärtigen Speculation so geläufigen Begriffes der „Selbstsetzung" zwischen den Gedanken eines „Samenzustandes" und den eines „Erwachens" daraus, aber auch die Bewahrheitung und Bestätigung eines solchen Begriffes (wir glauben nicht zu viel zu sagen) an den großen geologischen und biologischen Thatsachen, scheint uns allerdings das einzige Mittel, den bisher so dunkeln und räthselhaften Begriff einer „Präexistenz" der Weltwesen, welcher dennoch vom Begriffe einer Substantialität derselben unabtrennlich ist, empirisch uns näher zu bringen.

Der „Präexistenz" sagen wir; d. h. eines Mittelzustandes zwischen Nichtwirklichkeit und Wirklichkeit, der dennoch nunmehr als ein höchst realer gedacht werden kann, weil er in präexistentieller Anlage Alles schon enthält, wozu das Weltwesen werden kann. Denn was es wird, ist sein eigenes Werk, kein Product fremder Wirkungen, nichts von Außen ihm Verliehenes oder Eingegossenes. Ob man indeß berechtigt sey, jenen präexistentiellen „Samenzustand" des Weltwesens schon mit dem Prädicate der Substantialität zu belegen, ob es

nicht vielmehr zur Substanz, zum festen Mittelpunkte eines Beharrlichen, Dauernden, dem Aeußern Widerstand Leistenden, recht eigentlich erst werde durch jenen Act der Selbstverwirklichung, das sind die neuen, hier nicht näher zu erörternden Fragen. Unter dieser Voraussetzung jedoch würden wir keinen Widerspruch darin sehen, wie unser Verfasser zu thun scheint, die Substanzen „durch eine Wirkung hervorgebracht" zu denken, welche eine wahrhaft schöpferische ist, indem sie zugleich eine Erregung zur Selbstthat des Geschöpfs in sich schließt. Ebenso wenig könnte nunmehr ein Widerspruch darin gefunden werden, daß (in Uebereinstimmung mit dem empirischen Thatbestande) ein organisches, ein Geistwesen einen zeitlichen Anfang genommen haben könne, ohne daß es darum aufhörte, wahrhaft Substanz zu seyn und einer zeitlich in's Unendliche fortlaufenden Existenz theilhaftig zu werden, sofern seine innern Anlagen es dazu befähigen. Der Begriff einer starren Präexistenz, einer eigentlichen Vordauer der Weltwesen ist damit beseitigt, ohne dem innerlich Berechtigten, was er enthält, Eintrag zu thun. Er hat dem Begriffe einer „idealen Präformation" Platz gemacht.

Ref. glaubt diese allerdings unvollständigen Andeutungen hier um so mehr wagen zu dürfen, als er in diesem Betreff auf sein später zu erwähnendes Werk sich berufen kann, welches gerade die Frage nach der Präexistenz (Präformation) der Weltwesen an der Hand der Erfahrung einer ausführlichen Untersuchung unterwirft. —

Nach dieser Abschweifung können wir mit um so größerer Beistimmung den weitern Entwicklungen unsers Verfassers folgen. Er zeigt, daß eine Kluft, ein wahrer Gegensatz zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gar nicht existirt, ebenso wenig zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Zustande, welche vielmehr durch das Gesetz an Stetigkeit unter einander verknüpft sind. (S. 198.) Daher auch keine „plötzliche Seligkeit," aber auch keine definitive „Verdammniß," sondern gar viele Zwischenstufen der Prüfung sind wir berechtigt anzunehmen.

Dies bringt uns von Neuem der Frage näher, woher wir

die neuen Organe nehmen werden, die uns auch künftig zu unserer Vollexistenz unentbehrlich sind. (S. 203.) Etwas Positives darüber zu vermuthen, ist die Wissenschaft nicht im Stande; aber sie kann die Besorgnisse zerstreuen, welche in übertriebenen Vorstellungen über die Wirkungen des Todes auf unser Wesen ihren Grund haben. Indem er uns zwar der leiblichen Organe beraubt, entzieht er uns doch keinesweges damit weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die zu wirken, welche vom Begriffe einer Substanzialität der Seele unabtrennlich sind. Da ferner nach der tiefen Zweckmäßigkeit des Weltzusammenhanges in kein Individuum ein Vermögen gelegt seyn kann, auf dessen volle Entwicklung nicht auch Bedacht genommen wäre: so dürfen wir zuversichtlich erwarten, daß uns an rechter Stelle auch die Mittel gewährt werden, uns der neuen Weltstellung gemäß zu verleiblichen. Schon einmal (bei dem Eintritt in das Sinnenleben) „haben wir gelernt, eine uns fremde Natur zu unserm Werkzeuge zu machen; auch für ein zweites Leben wird uns diese Kunst zu üben wohl nicht versagt seyn, obwohl sie erst gelernt werden muß, weil wir neue Organe gebrauchen sollen." (S. 204.)

Aber die Frage nach der Fortdauer unseres Lebens würde gar keinen Werth für uns haben, wenn wir dem Leben überhaupt keinen Werth beilegen könnten. Solchen Werth erhält es aber erst dadurch, daß es uns Güter, „Zwecke," verschafft welche wir noch nicht besitzen. Haben wir nun das Leben um seinen Zweck zu befragen, so werden wir vom zeitlichen Leben wenigstens dies behaupten müssen, daß es nur ein Mittel sey; denn alles in ihm Erreichte und überhaupt Erreichbare kann doch nur als Vorbereitnng auf weiter gehende Zwecke beurtheilt werden. Dies setzt jedoch einen letzten Zweck, eine definitive Vollendung, als das Ziel dieses Lebens voraus. Ein solches Leben würden wir nicht mehr als zeitlich, sondern als ein ewiges, seliges bezeichnen müssen. (S. 215. 16.)

Hier nun könnte die Frage erhoben werden, ob das Wesen der Persönlichkeit, als eines endlichen, beschränkten Wesens, nicht überhaupt den Begriff der Vollkommenheit ausschließe, so daß

es ein Widerspruch wäre, einen vollendeten Zustand für sie zu hoffen, d. h. Vollkommenheit von ihr zu behaupten. Nur der Gesammtheit der Geister lasse sich ein solches Prädicat beilegen; und so käme man dennoch wieder auf die schon abgewiesene Auffassung zurück, daß nur die Menschheit, als Collectivwesen, nicht aber der Einzelmensch, der immer bloß einen Theil der zur Vollkommenheit gehörenden Güter besitzen kann, eines ewigen, vollkommenen Lebens fähig und würdig sey.

So kann jedoch nur eine gänzlich abstracte Auffassung des Begriffs der Vollkommenheit urtheilen, indem sie völlig absieht von dem wirklichen Gehalte der geistigen Güter, die zu unserer Vollkommenheit beitragen. Eine Theilung solcher Güter, wie bei einem äußerlichen Besitze, sodaß was der Eine besäße, dem Andern entzogen würde, findet hier überhaupt nicht statt. Die geistigen Güter werden uns dadurch nicht geschmälert, daß auch Andere an ihnen Theil haben. Weit gefehlt daher, daß in diesem Gebiete ewiger und unverlierbarer Güter der Besitz des Einen die Beraubung des Andern wäre, zeigt uns vielmehr die Erfahrung, daß in Wissenschaft und Kunst, in Religion und Sitte die Einzelnen um so mehr sich vervollkommnen, je größer die Zahl derer ist, welche an ihrem Wachsthum theilnehmen. (S. 228.) So werden wir für jetzt, wie für ein künftiges Leben, hingewiesen auf eine G e m e i n s c h a f t der Geister, durch welche jeder Einzelne um so mehr in seiner Vollkommenheit wachsen kann, je vollkommener ihre Gesammtzustände sind. „Möge es unentschieden bleiben, ob wir e w i g e s Leben oder ein Leben in's U n e n d l i c h e fort zu erwarten haben: unter beiderlei Annahme, steht es fest, daß wir unsterblich sind. Nur für den Gehalt des künftigen Lebens machen beide Annahmen einen Unterschied und für das tiefere Verständniß der Lehre von der Unsterblichkeit wird auch hierüber entschieden werden müssen.“ (S. 231.)

Ref. fügt seinerseits hinzu, daß aus Gründen, die in der Eigenthümlichkeit jedes geistigen, „ethischen“ Gutes liegen, dessen Genuß an sich Vollgenüge und einen befriedigten G e s a m m t=

zustand gewährt, während doch sein Inhalt und die geistigen Erlebnisse, welche dieser Gehalt uns bietet, in's „Unendliche" immer neue und immer vollkommnere seyn können, die Bedeutung eines solchen Gegensatzes von „Ewigkeit" und von „Fortschreiten in's Unendliche" schon für unser gegenwärtiges Bewußtseyn und Erleben in's Wesenlose verschwindet. Die wahre Ewigkeit, Vollgenüge und Seligkeit, wie wir schon irdischerseits recht gut empfinden können, besteht nur im Genusse geistiger Offenbarungen und geistigen Wirkens. Daß jene Wahrheiten aber jemals sich uns versagen, dies Wirken irgend einmal in uns ermatten könne, wenn wir überhaupt nur in das Leben des Geistes eingetreten sind, ist eine völlig willkürliche Vorstellung, eine grundlose Besorgniß. Im Gegentheil: schon jetzt erleben wir, wie Gedanke aus Gedanke, Einsicht aus Einsicht ununterbrochen sich entfaltet, daß aus den Prüfungen des Willens wir immer erstarkter und leistungsvoller hervorgehen, und daß Nichts stetiger, folgerichtiger, lückenloser sey als ein geisterfülltes Leben. Der bewußte Besitz eines solchen ist nicht bloß „Vorgefühl," sondern annähernder Genuß der Seligkeit; und so ist es nichts weniger als eine überschwängliche oder phantastische Behauptung, wenn gesagt worden, daß das rechte ewige Leben schon hier beginnen könne, beginnen müsse, und daß der im Geiste Lebende durch sein thatsächliches Bewußtseyn auch der Fortdauer dieses Lebens gewiß seyn könne. Für ihn, wenn es überhaupt erst theoretischer Beweise bedarf, braucht die Wissenschaft nur, nach den treffenden Worten unsers Verfassers, „die übertriebenen Besorgnisse zu zerstreuen," welche die gemeinsinnliche Auffassung der Dinge über die Wirkungen des leiblichen Todes auf unser Wesen hegt. Daß dazu die Wissenschaft vollständig befähigt sey, darüber sind wir mit dem Verf. einverstanden.

Wir lenken ein zu den Schlußbetrachtungen des vorliegenden Werks. Die Untersuchungen über das ewige Wesen der Seele und über den Gehalt des ewigen Lebens, der Weltzwecke und des höchsten Gutes drängen sich zu Untersuchungen über

den höchsten Urgrund zusammen. Die Nothwendigkeit, einen höchsten Grund anzunehmen, beruht darauf, daß in allen Erklärungen aus weltlichen Gründen ein Vermögen vorausgesetzt werden mußte, welches seinerseits seine Erklärung nur in einem höchsten Grunde, in Gott, finden kann. Daher können unsere Erklärungen nur mit einem Grunde enden, welcher schlechthin Wirklichkeit ist und nichts dem Vermögen nach. (S. 249.)

Nur dadurch werden Gott und Welt wahrhaft unterschieden, daß dieser ein Vermögen beigelegt wird, welches der Entwickelung und Erklärung bedarf, jener dagegegen gedacht wird als eine Wirklichkeit, unbedingte Vollkommenheit, welche daher weder Entwicklung noch Erklärung bedarf, weil sie jedes Seyn und jeden Gedanken erfüllt. Nicht mit Unrecht hat man daher auch gefordert, man solle sein Schaffen als ein continuirliches, als eine ewige That sich denken. „Gottes Schaffen ist ein ewiger Act, welchen er nicht wieder durch einen spätern Act der Vernichtung zurücknehmen kann, weil weder Früher noch Später für das Ewige vorhanden ist. Die Substanzen der Welt sind ewig, weil sie Geschöpfe Gottes sind." (S. 342.)

Gott ist daher nicht nur das ewig Beharrliche in allem Veränderlichen der weltlichen Dinge, sondern auch der Grund alles Ewigen und unveränderlich Wahren in der Welt selber. Die Beharrlichkeit Gottes leistet Gewähr für die Beharrlichkeit nicht nur der weltlichen Substanzen, sondern auch aller Gesetze und Grundsätze, welche menschlicher Wahrheitsforschung zu Grunde liegen. Der allgemeine Zusammenhang der Dinge im Laufe ihrer Entwickelung wird nur durch diese Gesetze erhalten; seinen letzten Grund hat er aber darin, daß Gott in dem ewigen Acte seiner Schöpfung nur seinem Wesen getreu bleibt und seine Einheit in der Einheit seines Werks offenbart. Ohne den letzten Grund kann nichts bestehen und alle Grundsätze und Gesetze wären zerbrechlich, wenn nicht die Unveränderlichkeit Gottes wäre. Auf der Ewigkeit Gottes beruhen alle ewigen Wahrheiten. (S. 243.)

Nun gehört zwar der Begriff menschlicher Unsterblichkeit

keineswegs zu den ewigen Wahrheiten; mittelbar aber hängt er mit ihnen zusammen. Denn es ergiebt sich aus ihnen eine Gesammtansicht über den Zweckzusammenhang der Welt, über die Stellung des Menschen in diesem Zusammenhange, über den untergeordneten Werth des irdisch von ihm Erreichbaren, aber auch von der Ewigkeit und Unbedingtheit der sittlichen Ideale, so daß dies von allen Seiten zur Ueberzeugung von der Fortdauer des Menschengeistes zusammenwirkt.

„Weit gefehlt also, daß unsere gegenwärtige Bildung, wie mistrauisch sie auch gegen den Aberglauben seyn möge, von ihrem Interesse an der Frage nach der Unsterblichkeit sich abwenden sollte, vertieft sie sich nur immer mehr in dieselbe. Aber nur der allgemeine Standpunkt der Philosophie kann für unsere Frage die Entscheidung bringen, nicht bloß die anthropologische Betrachtung des Menschen. Wenn wir nur dem Menschen Vernunft, Freiheit und Unsterblichkeit zutheilen, dann erscheint er wie eine Ausnahme von der Regel, wie eine Einschaltung in den Zusammenhang der Welt, welche zu ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nicht paßt; dann werden auch Zweifel nicht ausbleiben können, ob man zu einer regellosen Ausnahme seine Zuflucht nehmen könne zur Befriedigung einer menschlichen Ahnung. Die allgemeine Theorie jedoch läßt uns erkennen, daß die Erfahrungen, welche uns einen Einblick in das wunderbare Gebiet der sittlichen Ideale eröffnen, nicht als vereinzelte Wunder dastehen, sondern einem großen, zusammenhängenden Reiche angehören, dem Reiche der Wahrheit, dem Reiche Gottes, dessen Gesetze Alles umfassen, dessen wunderbare Fügungen uns aber nur in vereinzelten Lichtblicken einleuchten. Was in solchen Augenblicken uns ergreift, das sollen wir fesseln und verbreiten über unser ganzes Leben; dies kann nur dadurch geschehen, daß wir seine Uebereinstimmung erkennen mit dem allgemeinen göttlichen Gesetze, welches uns und alle Dinge der Welt beherrscht, unser Denken leitet und unserer Vernunft sich offenbart.“ (S. 265 — 281.)

Fast ohne Unterbrechung und Zwischenrede haben wir den Gang dieser gedankenreichen und wohlgeordneten Beweisführung dem Leser vorgelegt. Jetzt sey es erlaubt einige allgemeine und besondere Bemerkungen darüber hinzuzufügen. Kaum wird man Bedenken tragen, den Hauptgedanken, auf dem Alles beruht, gründlich und unantastbar zu finden, daß wir das Wiederkehrende und Constante in den Erscheinungen nur als die Wirkung beharrlicher Wesen denken können, welchen eben damit Substantialität, innere Dauer und Unveränderlichkeit zukommt. Und der Beweis läßt sich bis zur Annäherung an die Gewißheit führen, daß das Geistige in uns, der beharrende Grund unsers wechselnden Bewußtseyns, in die Reihe dieser substantiellen Realwesen gehöre.

Ebenso ist es ein scharfsinniger und unverwerflicher Gedanke, daß die Unterscheidung zwischen Substanz und deren Erscheinung überhaupt nicht möglich wäre, ohne ein Wesen, dem jene erscheint, d. h. dessen Bewußtseyn und Denken diese Unterscheidung vollzieht. Da ferner aber für dieses Wesen Erscheinungen existiren, da es zugleich selbst Erscheinungen hervorbringt: so folgt aus beiden Gründen mit Nothwendigkeit, daß es selbst mehr als bloß Erscheinendes, daß es ein Substantielles sey. Ohne bewußte Substanzen (Seelen, Geister) gäbe es gar keine Erscheinungswelt, da diese nur für das Bewußtseyn derselben existirt. Sie selbst aber, die Seelen (Geister) führen hinter der Erscheinungswelt ihr substantielles, dem Wechsel der Erscheinung entnommenes, für ihn unantastbares Leben. Folgerichtig ist ihnen hiernach die innere Ewigkeit ebenso zugesichert, wie allen anderen Weltsubstanzen, welche die beharrlichen Träger wechselnder Erscheinungen sind.

Dagegen ließe sich fragen und zweifeln, ob das Bewußtseyn ihnen wesentlich sey oder ob es nur eine accidentelle, mithin vorübergehende Erscheinungsweise an ihnen bilde? Da erfahrungsmäßig alle Betheiligungen des Bewußtseyns an die Mitwirkung eines leiblichen Organismus gebunden erscheinen, dieser aber im Tode uns entzogen wird: so entsteht daraus eine

besondere Schwierigkeit für den Begriff persönlicher Fortdauer, die ohne Bewahrung der Continuität des Bewußtseyns nicht füglich gedacht werden kann. Da aber bei tieferer Erwägung der Bedingungen, welche aus der Substantialität der Seele folgen, mit Nothwendigkeit sich ergiebt, daß Nichts von dem, was der Seele wesentlich zukommt, von Außen in sie gelangen könne, daß ihre Zustände und Veränderungen, wenn auch von Außen angeregt, doch nur aus eigener That, aus „Selbstbestimmung" hervorgehen: so müssen wir auch die erste Ursache ihres Bewußtseyns in sie hineinverlegen. Das Vermögen reflexiver Thätigkeit ist etwas Ursprüngliches, wesentlich ihr Beiwohnendes. Sowenig sie dasselbe erst empfangen hat durch ihre Verbindung mit dem Sinnenleibe, so wenig kann es ihr durch Auflösung dieser Verbindung entzogen werden. Aber zur erneuerten Leistungsfähigkeit desselben (nach dem Tode) wird sie allerdings einer neuen, den künftigen Existential- und Wirkungsbedingungen entsprechenden Verleiblichung bedürfen. Auf diese jedoch darf sie hoffen, da, nach dem Weltgesetze des durchgreifenden Sichentsprechens von Mittel und Zwecken, auch jenem in uns unvertilgten Vermögen an rechter Stelle das Mittel seiner Verwirklichung zubereitet seyn wird.

Endlich kann das zukünftige Leben, gleich dem gegenwärtigen, nur durch seinen sittlichen Gehalt, unter der Herrschaft des „Sittengesetzes," innern Werth und Bedeutung erhalten. Sittliche Perfectibilität, immer innigere Gemeinschaft der Geister durch dieselbe, dadurch Verwirklichung des „Reiches Gottes" in ihnen, dies ist der einzige Inhalt des ewigen Lebens, welches jedoch schon hier beginnen kann, und der einzig würdige Schauplatz unserer Unsterblichkeit. Soweit unser Verfasser!

Auch wir sind überzeugt, daß in diesen Grundgedanken Alles umfaßt sey, was man Wissenschaftliches über das vorliegende Problem behaupten kann, was aber zugleich voraussetzt, daß man wissenschaftlich wie persönlich in einer entschieden ethischen Weltansicht sich befestigt habe. So ist dieser Unsterblichkeitsbeweis keineswegs ein allgemeinfaßlicher oder ein logisch zwingender für

„Jederman" und für jederlei Bildung, ohne daß dies im Geringsten ihm seinen überzeugenden Werth entzöge für den ethisch Gebildeten. Wir kommen später noch einmal auf diesen wichtigen Gesichtspunkt zurück.

Aber auch abgesehen davon sind wir der Meinung, daß Manches in jener Beweisführung noch schärfer bestimmt, sorgfältiger ausgebildet, durch Heranziehung weiterer Analogien der relativen Gewißheit näher gebracht werden könne. Wir heben nur zwei Punkte hervor: den Begriff der Substantialität des Seelenwesens und den Satz, daß die Seele selbstständige Quelle ihres Bewußtseyns sey. Die erste Behauptung bedarf unsers Erachtens durchaus genauerer Bestimmung und tieferer Unterscheidung, um für die hier angeregte Frage erweisende Kraft zu erhalten. Der zweiten Wahrheit lassen sich vielleicht noch neue, auch für die Unsterblichkeitsfrage wichtige Seiten der Betrachtung abgewinnen, wenn sie nach ihrem psychologischen Bedingungen weiter verfolgt wird.

Was nun das Erste anbetrifft: so kann offenbar nur in sehr verschiedenem Sinne von einer Substantialität der Thierseele die Rede seyn, und von der des Menschengeistes. Was in den Thieren, wie in der ganzen animalischen und organischen Welt, das eigentlich Beharrende, unverwüstlich Sichbehauptende, aus allen Abweichungen der „Züchtung" oder der Verkümmerung Sichwiederherstellende bleibt (die durch Darwin angeregten Untersuchungen haben es von Neuem bestätigt), das ist der eigentliche Typus des Thieres; wir haben ihn aus Gründen, über welche wir den Verfasser mit uns im Einverständniß glauben, seine „Gattungsseele" genannt: die Gattungsseele, die sich entweder in geschlechtsloser Propagation oder durch Zeugung mittels Trennung der Geschlechter ihre universale, keinesweges die Individuen betreffende „Fortdauer" sichert. Nur in diesem Sinne glauben wir von der „Substantialität" und folgerichtig von der „Unsterblichkeit" der Thierseelen reden zu dürfen; wiewohl auch hier (wer könnte ermessen, wie weit das Gesetz der sprunglosen Stetigkeit reiche, welches wir in der Natur überall bewahrt se-

hen?) bei den vollkommensten Thieren, besonders wenn ihr Seelenleben durch den Einfluß menschlicher Cultur dauernd gesteigert oder ungewöhnlich entwickelt ist, die Annahme eines Analogon individueller Fortdauer, eines Restes oder Nachhalls individuellen Empfindens und Wirkens auch nach dem Tode, nicht gerade zu den begriffswidrigen Unmöglichkeiten gehört. Mag dies also immerhin eine offene, die gegenwärtige Untersuchung übrigens nicht beeinträchtigende Frage bleiben. Nur darf sie uns den Blick dafür nicht verschließen, daß es ursprünglich und wesentlich mit dem menschlichen Geiste sich anders verhalte, wenn wir gründlich und vollständig die Erfahrung vom Menschen befragen, und zwar in doppelter Hinsicht: ebensowohl, wie eine vergleichende Prüfung mit der Thierwelt ihn uns verführt, als wie er an sich selbst sich zeigt in seinem Verhalten der äußern Natur gegenüber und als geschichtsbildendes Princip. Hierüber sey in Kürze Folgendes angedeutet, dessen umfassende Begründung die „Anthropologie" des Ref. versucht hat.

Auf den niedrigern Stufen des Thierlebens sehen wir die Individualität zuerst nur auf's Schwächste angedeutet und statt dessen in die fast unbegränzte Fülle gleichartiger (weil geschlechtsloser) Exemplare sich ergießen. Je höher das organische Leben steigt, desto entschiedener tritt das individualisirende Princip hervor, zunächst im Dualismus der Geschlechter sich fixirend. Desto mehr weicht aber dabei die Propagation zurück: die Thiere der höchsten Klassen vermehren sich am Schwächsten. Der Gipfel der Individualität wird im Menschen erreicht: er ist einerseits das höchststehende Thier, der vollste Inbegriff aller seelischen Instincte und Triebe, die wir in der Thierwelt nur vertheilt erblicken; andrerseits ist der Mensch niemals bloß gleichartiges Exemplar seiner Gattung, noch auch bloßes Geschlechtsindividuum (der Erfahrungsbeweis dieses Satzes bezeichnet sogar einen der wichtigsten Charakterzüge des Menschen), sondern Jeder muß als geistig individualisirt und als solcher nur einmal erscheinend anerkannt werden. Worin das geistig Individualisirende bestehe, hat die „Psychologie" zu zeigen. Den Satz von der

„Allverbreitung des Genius“ zu begründen, kann sogar als ihre Hauptaufgabe bezeichnet werden.

An der Stufenfolge dieser Analogieen hinaufgeleitet gewinnen wir nun das Recht zu behaupten, daß das Substantielle, Beharrliche und Unsterblichmachende am Menschen nicht mehr eine Universalseele, sondern gerade sein geistig Individuelles, seine Persönlichkeit sey. Wir sind damit an den Ausgangspunkt zurückversetzt, auf welchem unser Verfasser gleich Anfangs sich befindet. Aber wir haben ihn näher bestimmt und schärfer begränzt.

Ferner jedoch: was ist das eigentliche Insiegel des *Genius* am Menschen, das specifisch neue und unterscheidende Kriterium, wodurch er verräth, nicht bloß höchste, vollkommenste Thierseele zu seyn, sondern sein Individualisirendes aus dem *geistigen* Gebiete zu schöpfen, somit eine neue Wesensstufe zu betreten? Dies Kennzeichen menschlicher Geistigkeit muß zugleich in seiner universalen Wirkung so deutlich sich verrathen, daß über sein Vorhandenseyn wie über seinen wahren Charakter gar kein Zweifel entstehen kann.

Und so verhält es sich auch. Jenes Merkmal ist längst und in übereinstimmender Weise erkannt, wenn auch in den verschiedensten Wendungen ausgesprochen worden, bezeugend dadurch, wie vielfacher Auffassung der Reichthum dieses Begriffes fähig sey. Nach Kants Ausdruck ist es „Spontaneität,“ welche den Grundcharakter des menschlichen Geistes ausmacht. Dasselbe bezeichnet der Satz des Idealismus, daß was *im* Ich und *für* das Ich existire, nur *durch* das Ich gesetzt sey. Nicht minder führt uns die neuere, auf physiologische Untersuchungen gegründete Psychologie in ihren weitern Folgen zu derselben Anerkenntniß, indem sie zeigt: daß die Seele niemals, auch nicht im scheinbaren Zustande größter Passivität, auf der Stufe der Sinnesempfindung, bloß passiv sich verhalten könne, daß jede in ihr vorgehende Veränderung, wenn der veranlassende Reiz auch von Außen komme, dennoch aus „Selbstbestimmung“ entspringe, Werk einer Selbstthat sey. Und so auch bezeichnet unser Verfasser aus-

drücklich das Verhalten der Seele der Objectivität gegenüber. Endlich können wir diese Grundeigenschaft menschlichen Geistes auch in einer abgeleiteten Folge wiederfinden; der Mensch allein ist ein „perfectibles," culturfähiges Wesen. Er durchbricht den Kreislauf der Natur, Eigenes, immer Neues in jenen Kreislauf einfügend. Er ist, wie wir unsrerseits dies ausdrücken, geschichtsbildendes Princip.

Aber es ist zu bekennen, daß gerade die wesentlichste Bestimmung hier noch fehlt. Denn es darf nicht unbeachtet bleiben, daß jener Begriff der Selbstbeharrung, des selbstständigen und eigenthümlichen Gegenwirkens gegen den von Außen kommenden Reiz eigentlich die allgemeine Eigenschaft aller Weltwesen sey, denen wir in irgend einem Sinne Substantialität beilegen. So wäre sie nichts Eigenthümliches oder specifisch Unterscheidendes für den Menschengeist, wenn wir sie auch immerhin in vorzüglichem Grade, in besonderer Stärke, ihm zugestehen wollten.

Dennoch finden wir gerade auf diesem Wege, auf dem der Vergleichung des Menschen mit den andern Weltsubstanzen, die tiefere Unterscheidung, auf die es hier ankommt, und die auch von unserm Verfasser, wenn auch in anderm Zusammenhange, geltend gemacht wird. Im „Kampfe um das Daseyn," an welchem alle Weltwesen theilnehmen, bringen es die bloß natürlichen nicht weiter als bis zum Beharren in ihrem ursprünglichen Zustande: der Begriff unveränderlicher Selbsterhaltung, der Wiederherstellung in ihre Ursprünglichkeit, kurz des gesetzmäßigen Beharrens, des Kreislaufs, beherrscht die ganze Natur mit Einschluß der Thierwelt. Dies ist die Substantialität und Unsterblichkeit, die in der Natur waltet, die bloß die Gattung bewahrt, nicht das Individuum.

Neben derselben oder genauer gesprochen: innerhalb dieser allgemeinen Selbsterhaltung des Gattungslebens, die wie ein schützender Rahmen die reicheren Anlagen des Menschen umschließt, besitzt der Menschengeist erfahrungsmäßig noch das nur ihm eignende Vermögen fortschreitender Selbstentwicklung, aus ihm selbst sich erzeugender, nicht der Natur entstammender

„Culturfähigkeit." Seine Substantialität, dürfen wir behaupten, ist „progressiver" Natur.

Nun ist für die schärfere Beobachtung des Menschenwesens nie zweifelhaft geblieben, daß diese Fähigkeit im Menschen eine andere Quelle habe, als jene ist, aus der seine sinnlichen Antriebe und Gemüthserregungen stammen. Man hat sie als das Vermögen des Geistes und der „Ideen" bezeichnet und deshalb behauptet, daß der Mensch nicht bloß Seele, sondern seelischer Geist sey.

Da ist nun die entscheidende Frage — entscheidend auch für den Begriff persönlicher, d. h. geistiger Unsterblichkeit — ob dies geistige, dies aus den Ideen wirkende Princip im Menschen das Substantielle seines Wesens sey, sodaß dies Wesen folgerichtig nur als ein geistig individualisirtes zu denken wäre, oder ob es der lediglich universalistische Anhauch eines allgemeinen Geistes bleibe, dessen vorübergehendes und vergängliches Gefäß nur die Menschenseele wäre, deren Individuelles daher sich principiell nicht unterscheiden würde von den höhern Thierseelen?

Das Paradoxe und scheinbar Befremdliche dieser Alternative darf uns nicht abhalten, sie alles Ernstes zu prüfen. Ist doch im zweiten Gliede derselben gerade der Culminationspunkt der Hegelschen Anschauungsweise ausgesprochen, und müssen wir behaupten, daß selbst Aristoteles dieser Auffassung sich zuneigt, weshalb die Ausleger desselben in Betreff der Frage, ob er die Unsterblichkeit des Geistes gelehrt habe oder nicht, noch bis zur gegenwärtigen Stunde in zwei entgegengesetzte Parteien sich theilen.

So kann im allgemeinen Begriffe der Substantialität noch nicht die Hauptstütze des Unsterblichkeitsbeweises gefunden werden; denn es ist eben die Frage, worin das Substantielle am Menschen bestehe, ob es bloß das Gattungswesen betreffe oder ob es herabreiche bis zum Menscheninbividuum?

Wie aber auch die Entscheidung falle, — und hierüber stimme ich von Neuem mit unserm Verfasser überein — so ist

ihr Beweis nicht mehr auf dem Gebiete abstracter Theorieen zu suchen, nicht im Für oder Wider einer rein begrifflichen Erörterung, sondern es wird nöthig seyn, auf umfassende und genaue Untersuchung der Thatsachen zurückzugehen. Die Gründe für (oder wider) die Unsterblichkeit müssen in der Erfahrung gesucht werden. Diese Erfahrungsgründe ferner müssen nicht vereinzelter Art oder zweifelhafter Beschaffenheit seyn, sondern von durchgreifendem, überall sich bewährendem Charakter. Der Erfahrungsgegenstand selbst endlich kann nur der Mensch seyn; aber nicht nach seiner zufälligen, durch besondere Culturformen bedingten Erscheinung, sondern nach seiner gesammten Weltstellung, in den tiefen und durchgreifenden Unterschieden, welche den Menschen von allen übrigen Weltwesen abscheiden, wo er nur irgend auf Erden erscheint neben ihnen, trotz der eignen großen Contraste, die er innerhalb jenes Uebereinstimmenden dennoch darbietet und die eben auf den eignen Reichthum und den Umfang seiner Anlagen deuten.

Dies Gemeinsame alles Menschenwesens nun ist es, was auch dem Unsterblichkeitsbeweise zu Grunde gelegt werden muß. Denn erst von dieser Gesammtbetrachtung aus kann in letzter Instanz und auf eine Weise, die keinen Zweifel mehr übrig läßt, entschieden werden über die Cardinalfrage aller Psychologie: ob das Individuelle im Menschen Wahrheit habe, das „Substantielle" in ihm ausmache, oder ob es nur Phänomen eines Andern sey, entweder die vorübergehende Erscheinungsweise eines allgemeinen Wesens, oder das Product zusammengesetzter Wirkungen, ohne jeden eignen „substantiellen" Kern?

Alsdann die weitere, eng damit zusammenhängende Frage: giebt es ursprüngliche, aus dem selbstständigen Innern des Individuums stammende Unterschiede unter den Menschen, oder ist die factische Verschiedenheit derselben, welche wir dennoch anerkennen müssen, nur das Ergebniß äußerer Einwirkungen und zufälliger Verhältnisse? Von der Bejahung oder Verneinung eben dieser Frage und von keiner andern hängt auch die Lösung des Unsterblichkeitsproblemes ab; ja sie ist eigentlich Eins damit.

Denn erst von dorther kann entschieden werden: ob das Individuelle auf Substantialität, sonach auf innere (überzeitliche) Dauer Anspruch habe oder nicht?

Dasselbe Problem kann aber auch unter dem weitern Gesichtspunkte gefaßt werden: ob der Mensch nach seinen Grundanlagen und der daraus ihm erwachsenden Lebensaufgabe von bloß epitellurischer Beschaffenheit sey ob oder deutlich erkennbar beide ein „Mehr als dies" verrathen? Mit andern Worten: ob er im Erdenleben seine Bestimmung erreiche, ja nach den allgemeinen Bedingungen seines Erddaseyns auch nur erreichen könne, folglich irdischerweise sich auslebe; oder ob dies Alles sich anders verhalte, ob ein überschüssiges, „transscendentales" Element unverkennbar in ihm übrig bleibe nach Abzug aller seiner epitellurischen Beziehungen?

Alle diese Fragen können, wie man sieht, nur durch Erfahrung, hier aber auf völlig unzweifelhafte Art, entschieden werden; denn daß der Mensch über seine Wesensbestimmung sich täusche, mit falschen Vorspiegelungen und trügerischen Zielen dauernd betrogen werde, ist eine an sich ungereimte Behauptung. Aber die Menschheit im Ganzen muß dabei zum Object der Erforschung gemacht werden. Es gilt nicht einem abstracten Begriffe vom Menschen, den die bisherige Psychologie, heiße sie „empirisch" oder „rational," sich von ihm zurecht gelegt hat, sondern dem Menschen, wie eine vergleichende Psychologie des Menschengeschlechts und eine Philosophie der Geschichte ihn uns vorführt. Das generisch Uebereinstimmende in seiner Gefühlsweise, in seinen Trieben und Instincten, in seinem Gesammtverhalten zur Natur und in seinem Charakter als geschichtsbildendes Wesen (dies halten wir für die vier leitenden Gesichtspunkte) muß dabei erforscht werden und die endliche Entscheidung bringen. Die gesammte Erscheinungsweise des Menschen, der Naturmensch wie der geschichtliche, soll für seine persönliche Unsterblichkeit Zeugniß geben. Umgekehrt: alles Räthselhafte, Widersprechende, Incommensurable in seiner natürlichen

wie geschichtlichen Erscheinung kann vielleicht (es gilt den Versuch!) im Begriffe seiner Fortdauer eine vollgültige Erklärung finden.

Dies nun ist der Weg, den ich bei Behandlung jenes Problems in dem hier anzuzeigenden Werke eingeschlagen habe. Für neu halte ich ihn nur insofern, als das, was Vielen vorschwebte, was im Einzelnen sporadisch versucht worden, hier mit deutlich bewußter Absicht und mit dem Streben nach erschöpfender Vollständigkeit versucht werden sollte. Wie weit mir dieser Versuch gelungen, wird die Sache fremder Beurtheilung seyn, für welche ich hier nur den leitenden Gesichtspunkt angeben wollte. Um so mehr wird es mir deßhalb gestattet seyn, wenigstens von meinen Intentionen weitere Rechenschaft zu geben.

Ich beginne mit einer apologetischen Bemerkung, die ebenso dem hier angezeigten Werke von Ritter, wie dem meinigen und allen dahin einschlagenden, zu Gute kommt und welche einzuschärfen man nicht genug eilen kann. Es ist eine gewöhnliche Erfahrung, daß nicht bloß principielle Gegner der Unsterblichkeitsidee, sondern auch unbefangene Laien, welche für ihren „Glauben" daran von der Wissenschaft rationelle Gründe, kurz „Beweise" erlangen, nach Kenntnißnahme solcher Bemühungen einfach erklären: die angeführten Gründe hätten keineswegs „stringente Beweiskraft" für sie gehabt, sey es um ihre entgegengesetzte Meinung „logisch" zu entkräften, sey es, um ihre Wünsche oder Gesinnungen zur unwiderstehlichen „logischen" Gewißheit zu erheben.

Warum nun die Forderung eines solchen logischen Beweiszwanges bei Problemen dieser Art eine völlig ungehörige, innerlich unstatthafte sey, dies zu zeigen, den Gegnern wie den Glaubenden, ist gerade eine Hauptabsicht meines Werkes gewesen, welches eben dadurch in den Stand gesetzt werden sollte, auf den einzig richtigen wie einzig möglichen Weg der Begründung, wenn es überhaupt eine solche giebt, hinzuweisen.

„Apodiktische Gewißheit" zuvörderst, welche man in diesem Falle verlangt, gilt richtig erwogen lediglich für Wahrheiten von allgemeingültigem, aber durchaus formalem Charakter, der-

gleichen die mathematischen und logischen sind. Sie behaupten niemals die Wirklichkeit von Etwas, sondern bezeichnen nur, wie es seyn müsse, wenn es wirklich wäre! Diese Sätze tragen darum den gemeinsamen Charakter und das äußere Kennzeichen, daß ihr Gegentheil als wahr anzunehmen ein „logischer Widerspruch" wäre.

Keine dieser Bestimmungen trifft bei der hier verhandelten Frage zu: es liegt keineswegs im allgemeinen Begriffe des Geistes die Nothwendigkeit, daß, wenn er wirklich wäre, er auch als ein unvergänglicher gedacht werden müsse; denn es ist kein logischer Widerspruch, weder ihn als vergänglich, noch ihn als unvergänglich zu denken. Die Gründe, die für das Eine oder das Andere sprechen, können daher überhaupt nur in der Erfahrung gefunden werden, d. h. in den realen Eigenschaften, welche der Geist nicht als allgemeiner Begriff, sondern als Erfahrungsgegenstand am Menschen uns darbietet. Es kann somit nur von Erfahrungsbeweisen für oder gegen die Fortdauer die Rede seyn.

Jeder Beweis aber, der aus Bekanntem ein Unbekanntes folgern will, hier also aus dem gegenwärtigen Leben ein künftiges, ist lediglich ein Wahrscheinlichkeitsschluß nach dem Grundsatz der Analogie, mit einem sehr verschiedenen und deutlich abmeßbaren Grade von Wahrscheinlichkeit. Der Grad dieser Wahrscheinlichkeit hängt jedoch genau ab entweder von der ausnahmlosen Gültigkeit einer gewissen Thatsache in der uns bekannten Erfahrung, welche es wahrscheinlich macht, daß sie auch in dem uns unbekannten Gebiete der Erfahrung gelten werde, oder auf der mehr oder minder zahlreichen Reihe einzelner Aehnlichkeiten zwischen gewissen Gegenständen, sodaß von der relativen Aehnlichkeit derselben auf durchgängige Uebereinstimmung in noch unbekannten Beziehungen geschlossen wird, oder endlich sowohl auf dem ersten wie auf dem zweiten Princip.

So darf es als ausnahmloser Erfahrungssatz angesprochen werden, welchen auch über den Menschen und seine Bestimmung

auszudehnen das Gesetz der Analogie fordert, daß in jedem beseelten Wesen eine genaue Uebereinstimmung zwischen seinen Instincten und Fähigkeiten und zwischen seinen äußern Organen und Lebensbedingungen angetroffen werde. Ein jedes Thier (und eben darum nennen wir es „beseelt") wird mit der Sicherheit eines nie versagenden Instincts seiner richtigen Bestimmung zugeleitet; ebenso ursprünglich ist ihm die innere Kraft (Anlage) verliehen, diese Bestimmung auch zu erreichen. In beiderlei Hinsicht besitzt es zugleich ein bestimmtes Gefühl davon, welches in seinem Gesammtbenehmen unwillkürlich, aber deutlich sich verräth. Befragen wir nach dieser Analogie das Zeugniß des Menschen von sich selbst: ob er nach seinem Gesammtverhalten sich als bloß epitellurisches Wesen verrathe, oder ob seine Triebe und Fähigkeiten im Gegentheil ihn über die engen Gränzen seines irdischen Lebens hinausweisen, ebenso ob er von dieser Beschaffenheit seines Wesens ein (dunkleres oder deutlicheres) Bewußtseyn habe: so wäre dies, wenn letztere Voraussetzung sich bestätigte, ein Analogieschluß von bedeutender und zugleich immermehr zu steigernder Wahrscheinlichkeit, je mehr es gelänge, einestheils jenes genaue Entsprechen von innerer Anlage und äußerer Leistungsfähigkeit in der Weltökonomie aller beseelten Wesen als durchgängiges „Erfahrungsgesetz" nachzuweisen, anderntheils die Erfahrungsbelege, welche den transscendentalen Charakter des Menschen beweisen, immer vollständiger zu sammeln. Beides führt auf einen Wahrscheinlichkeitsschluß über sein nachirdisches Fortbestehen nach dem ersten Schlußprincip der Analogie.

Aber das zweite Princip wird es unterstützen müssen. Man könnte namentlich geneigt seyn, jene ideale Bestimmung, welche an den hervorragenden Geistern der Menschheit sich kennbar macht und die ihnen ein unbestreitbares Anrecht auf Fortdauer gäbe, aber zugleich damit auch die innere Kraft dazu ihnen verbürgte, nicht auf diejenigen Menschenseelen auszudehnen, bei welchen (und es sind die allermeisten) von einer solchen Idealität sich keine Spur entdecken läßt. Dann käme es auf jene A

exclusiver Unsterblichkeit hinaus, zu der nur die vornehmern Geister berechtigt seyn sollen, während die nicht „geistig Wiedergebornen“ der Vernichtung anheimfielen; eine Vorstellungsweise, deren Willkürliches und in ihre Nebenfolge sogar Bedenkliches meine Schrift ausführlich zu zeigen sucht. Wird dagegen nach dem zweiten Princip der Analogie auf die „Reihe von Aehnlichkeiten“ aufmerksam gemacht, welche dem höchsten Geiste wie dem niedersten gemeinsam sind, — wir haben sie auf den bloß gradweisen oder relativen Unterschied von „productivem und receptivem Genius“ zurückgeführt, indem wir zugleich auf die durchgängige „Culturfähigkeit“ als charakteristisch menschliche Eigenschaft hinwiesen, die ohne geniale Begabung überhaupt gar nicht möglich wäre: — so erledigt sich jenes Bedenken und es entsteht die einfache Alternative: entweder jedem menschlichen Geiste ideale Anlage und damit die Fähigkeit und zugleich das Bedürfniß der Fortdauer zu vindiciren, oder jenes wie dieses Allen abzusprechen, welches Letztere uns in einen argen und kaum auszugleichenden Widerspruch mit dem Erfahrungsbegriffe des Menschen verwickeln würde, wie seine geschichtsbildende Thätigkeit ihn uns zeigt. Denn auch die Menschengeschichte in ihrer epitellurischen Beschaffenheit kann uns zu einem der wichtigsten Bestätignngsgründe für die Fortdauer werden.

Alle diese Erwägungen jedoch — wir gestehen es nicht bloß zu, wir schärfen es selbst nachdrücklich ein — beruhen nur auf Wahrscheinlichkeitsgründen, wie es in Fragen dieser Art gar nicht anders seyn kann. Gerade darum aber unterliegt ihr Werth sehr verschiedenen subjectiven Beurtheilungen, indem das Gewicht derselben in dem jedesmaligen Urtheil nicht allein von den verschiedenen Bildungsbedingungen abhängt, welche man zu jenen Erwägungen mit hinzu bringt, sondern indem auch vorübergehende Stimmungen des Gemüths, der Ernst geistiger Erhebung oder die Anwandlungen verflachender Weltlichkeit, darin vom stärksten Einfluß seyn müssen. Denn man vergesse nie, daß es das Zeugniß des Menschen von sich selbst ist, was darin sich kundbar macht und dessen allerdings wechselnde Beschaffenheit den

Ausschlag der Entscheidung giebt. Aber man halte auch fest, daß in diesen Schwankungen keine objectiven Gründe gegen die Sache selbst enthalten sind, sondern daß sie nur entstehen aus dem oberflächlichern oder tiefern Verständniß des Menschen von seinem eignen Wesen, d. h. von der verschiedenen Stufe in der Entwicklung seines Bewußtseyns. Der Mensch in seinen factischen Bildungsunterschieden (um an ein tiefsinniges Wort des Dichters in umgekehrter Anwendung zu erinnern) begreift nur den Geist, welchem er gleicht, bis zu welchem hinauf sein Bewußtseyn reicht. Man führe einem in irdischen Interessen Blindbefangenen oder in materialistischen Vorurtheilen Verhärteten noch so nachdrücklich den psychologischen Beweis, daß der Mensch, der in den Ideen lebt, auf's Eigentlichste ein ewiges Leben im zeitlich vergänglichen führe, daß eben dies ihm zugleich der Keim und Kern seiner Fortdauer sey, welche ihm von daher eine Unendlichkeit geistiger Offenbarungen verheiße: er wird darin nur phantastische Illusionen oder eitle Selbstüberhebung erblicken, weil nach einem Verhängniß, dessen unwillkürliche Macht wir psychologisch wohl begreifen können, eine ideale Welt für ihn noch gar nicht existirt. Die ganze Region, welcher jene Welt angehört, liegt überhaupt noch unter dem Horizonte seines Bewußtseyns, obgleich er schon jetzt derselben verborgener Weise nach seiner geistigen Begabung angehört. So bedarf er auch weder der Fortdauer, weil er für ihren Geistesgehalt kein Interesse hat, noch vermag er an sie zu „glauben," das heißt: er entwickelt sich nicht in's Bewußtseyn die ursprüngliche Ueberzeugung und verborgene Zuversicht zu derselben, welche er dennoch mit allen Menschen theilt, so gewiß er doch auch Mensch ist, nicht lediglich Thier.

Wir wiederholen daher: es giebt keine „logisch" zwingenden, keine „Vernunftbeweise" für die Fortdauer, ebensowenig aber auch für das Gegentheil; wir werden in diesem Betreff auf ein ethisch-religiöses Fürwahrhalten, auf den Glauben an die Wahrheit unsers eignen Wesens und seiner idealen Bestimmung verwiesen. Dieser Glaube, dieses Vertrauen ist

aber kein künstlich erzeugtes, durch Reflexion mühsam hervorgerufenes, oder eine aus Wunsch und Begehren erflossene selbstsüchtige Einbildung; die Reflexion im Gegentheil macht die Zweifel an ihm rege und stört seine einfache Gewißheit. Er ist vielmehr das ursprüngliche, unreflectirte Selbstgefühl des Menschen von seiner transscendentalen, „übernatürlichen" Beschaffenheit, welche sich in tausend Zügen seines Fühlens und Benehmens, seiner Sitten und Glaubensvorstellungen unwillkürlich darlegt.

Aber eine ganz andere Seite der Untersuchung kann sich damit beschäftigen, die scheinbaren Gegengründe zu beseitigen, mit denen eben jene Reflexion den unreflectirten Menschheitsglauben irre an sich macht. Dies darf man allerdings als einen hochwichtigen Hilfsbeweis für jene Wahrheit bezeichnen; denn er führt sie in ihr ursprüngliches Recht wieder ein und läßt sie jetzt erst ihre ungeschmälerte Macht erweisen. Aber auch für diesen Hilfsbeweis wird nichts erfordert, was die uns zugängliche Erfahrung überstiege; denn die Gründe dafür werden ja nur aus dem Gebiete der uns gegenwärtigen Thatsachen geschöpft. Wenn das Verhältniß von Seele und Leib untersucht, die allgemeine Bedeutng der Verleiblichung dargelegt wird, so ist dadurch mittelbar oder implicite auch erkannt, was Entleiblichung bedeute und ob die Folgen derselben auf das Wesen der Seele sich erstrecken, ob sie dasselbe alteriren müssen oder nicht. Wenn weiter sodann die Quelle des Bewußtseyns im selbstständigen Wesen des Geistes entdeckt, wenn nachgewiesen wird, daß die gesammte Ausgestaltung dieses Bewußtseyns nach den ursprünglichen Anlagen des Geistes sich vollzieht, nicht von „Außen" in den Geist gelangt (und eben dies läßt sich ja als Gesammtresultat des neuern Idealismus bezeichnen): so wird damit principiell und aus der Tiefe der Sache der Haupteinwand entfernt, der von jeher gegen die Fortdauer mit Bewußtseyn erhoben wurde, daß nämlich das letztere durchaus abhängig sey von der Verbindung der Seele mit einem äußern Organismus, mit einem „Sinnenleibe". Durch alle jene Sätze ist somit einerseits Nichts be-

hauptet, was den Horizont unsres Wissens überstiege und besonnener Forschung sich verschließen könnte; andertheils sind dennoch Resultate ermittelt, welche Analogieschlüsse auf die künftigen Zustände des Geistes nicht nur gestatten, sondern geradezu unabweislich machen.

Wenn zuletzt noch bei unbefangener Erwägung des innern Verlaufs der Menschengeschichte sich ergiebt, daß dieselbe, für das Individuum wie für die gesammte Menschheit, überhaupt nur dadurch innern Zweck und Werth erhalten könne, wenn man sie als Vorbereitungsstadium auf ein künftiges Leben bezieht und sie mit diesem in unauflöslicher Continuität betrachtet: so dürfen wir dies unwillkürlich uns aufgedrungene Ergebniß abermals als einen Hilfsbeweis der bezeichneten Art erachten, und zwar als den wirksamsten und unwiderstehlichsten, weil er auf der gewichtigsten und universellsten Thatsache beruht, auf dem Gesammtergebniß der Menschengeschichte. Und in diesem Sinne habe ich allerdings gewagt, von einem „geschichtlichen," d. h. aus dem innern Charakter der Menschengeschichte geschöpften Beweise für die Fortdauer zu reden. In Summa und um kurz abzuschließen: man führe den Menschen auf das reine und ursprüngliche Selbstgefühl in seinem Wesen zurück, man verständige ihn über seine eigentliche Bestimmung schon in diesem Leben, welche nur eine ethisch-religiöse seyn kann, die aber zugleich eine unendliche Perfectibilität in sich schließt; man entkräfte endlich die mehr oder minder oberflächlichen Bedenken gegen die Möglichkeit persönlicher Fortdauer durch metaphysische und psychologische Gegengründe; man stelle gleichsam dadurch das theoretische Gleichgewicht her zwischen dem Für und dem Wider, und die ursprüngliche Zuversicht zu dem Für wird so mächtig aufschnellen, so ihrer innern Kraft bewußt werden, daß kein trübender Zweifel mehr uns beschleichen kann.

Dies sind die leitenden Gedanken, welche meinem Werke zu Grunde liegen; sie sind auch die Prämissen einer gerechten Würdigung desselben. Es ist kein Versuch, logisch „die Leser zum Verstehen zu zwingen," was aus den angeführten Grün-

den ein sachlich verkehrtes Beginnen wäre. Es ist aber auch keine bloß unmaßgebliche Betrachtung eines subjectiven Fürwahrhaltens, welches Beistimmung nur bei Gleichgesinnten, im voraus Eingenommenen zu erbetteln hätte. Vielmehr behauptet es allerdings auf dem Grunde allgemeingültiger Einsicht zu stehen; denn es ist der Versuch, den Menschen in die volle Tiefe der Selbsterkenntniß einzuführen. Der Mensch jedoch ist überall derselbe und sein Zeugniß über sich ist das nämliche, wenn er nur sich getraut, unbeirrt von falscher oder von halber Bildung auf sein Wesen sich zu besinnen, damit zugleich auf das, was er wahrhaft erstrebt und was allein ihm Genüge zu thun vermag. Kann er zwar durch äußern Denkzwang nicht dazu gebracht werden, gewisse geistige Erlebnisse in sich zu vollziehen, kann ebensowenig durch bloße Ueberlieferung dieß höhere Leben an den Geist gebracht werden, der es nur durch eigene That erwerben und damit auch der daran hängenden Ueberzeugungen theilhaftig werden kann: so vermag er doch dazu erzogen zu werden, auch durch Untersuchungen solcher Art, wie die hier angebotenen. Die klare Einsicht des Menschen von seiner idealen Natur und Bestimmung, d. h. gründliche Selbsterkenntniß, ist auch die Bildung zum Glauben an seine Fortdauer, weil er dadurch mit Bewußtseyn in die ewige, unvergängliche Welt eingetreten ist, welcher er unbewußter Weise, aber wesentlich schon angehört.

Nun läßt sich leicht ermessen, daß man bei solchen Voraussetzungen gewissen psychischen Erscheinungen am Menschen Werth und Bedeutung zugestehen wird, welche bisher der Beachtung oder der Deutung entgangen sind. In einer längstvergessenen Jugendarbeit über diesen Gegenstand bediente ich mich einer Vergleichung, die mir noch jetzt zutreffend erscheint. Wenn es uns vergönnt wäre, die Phaläne in das Gefühlsleben ihres ersten, ihres Raupenzustandes zurückzuverfolgen: wir würden ohne allen Zweifel, da nichts in der organischen Natur sprungweise geschieht, sondern Alles aus vorbereiteten Anlagen sich entwickelt, auch hier nicht nur in den organischen Theilen der Raupe — wie dies schon nachgewiesen ist, — sondern auch in ihrem Selbstgefühle,

wie dumpf es auch immer sey, die Vorandeutung, „Vorahnung" ihres zukünftigen Zustandes entdecken können. Bei dem Menschen, als einem bewußten, zugleich von uns genau erforschbaren Wesen, muß diese dort uns unzugängliche Frage sich entscheiden lassen; es muß klar zu ermitteln seyn: ob er ein Vorgefühl seines künftigen Zustandes, die ursprüngliche Gewißheit eines solchen besitze oder nicht? Bestätigt sich jenes, so ist diese Thatsache einem förmlichen Beweise für die Fortdauer gleichzuachten, da kein Instinctbehaftetes je sich täuschen kann über das wahre Ziel seiner Bestimmung.

Diesen psychischen Spuren im Menschen ist nun mein Werk ausführlich nachgegangen; es glaubt nachweisen zu können, daß dem Menschen als solchen ursprünglich, nicht angelernter oder zufälliger Weise, die Gewißheit innerer Dauer beiwohnt: er fühlt und benimmt sich durchaus so, bis in die unbemerktesten Nebenzüge seines Verhaltens hinein, wie ein vom Tode unberührbares, unvergängliches Wesen. Als Nebenerfolg ergiebt sich daraus, daß die sogenannten philosophischen Unsterblichkeitsbeweise, richtig verstanden und zugleich nach ihrem wissenschaftlichen Gehalte näher geprüft, nichts Anderes sind, als „die in's Bewußtseyn erhobenen Grundgefühle des Menschengeistes von seiner innern Ewigkeit." Daher auch der bloß abstracte Charakter dieser Beweise, der sich nur dadurch erweitern, mit concretem Inhalte erfüllen kann, wenn in die genauere Erforschung des gesammten Menschenverhaltens eingetreten wird. Durchgängig bestätigt nämlich die Erwägung der „allgemeinen Weltstellung" des Menschen jene Voraussetzungen; sein unterscheidender Charakter ist vor allen Dingen, ein „ethisches," ein geschichtsbildendes Wesen zu seyn. In der Welt der Ideen aber, im Inhalte der Culturentwickelung, ist dem Geiste wirklich ein Lebensgehalt dargeboten, der sich nicht in den engen Schranken seines epitellurischen Daseyns erschöpfen läßt. Er erweist damit thatsächlich seinen Platz in einer „übernatürlichen" Ordnung der Dinge. Aber dies über die Natur hinausragende Culturleben des Geistes muß zugleich in ein „jenseitiges" Leben einmünden; denn

für die Allermeisten, ja für Alle kann der volle, sey es dunkel gefühlte oder deutlich gewollte ethische Zweck ihres Daseyns erst auf künftigen Lebensstufen ganz erreicht, für die in Verkehrung Gerathenen erhofft werden. Dies thatsächliche Gesammturtheil über den Charakter des gegenwärtigen Lebens ist der ethisch-geschichtliche Erweis für ein künftiges.

Ueberhaupt aber — und dies ist ein Gesichtspunkt, auf dessen Feststellung besondere Sorgfalt verwendet worden, — überhaupt zeigt sich die ganze epitellurische Lebensform, nicht in ihren zufälligen Nebenzügen oder nach den übertreibenden Anforderungen einer unreifen und willkürlichen Idealistik, sondern in den allgemeinen Grundbedingungen ihres Daseyns und nach dem Gesammterfolge des in ihr Erreichbaren, durchaus nur als Vorbereitungsstufe für den menschlichen Geist, als erste Stätte seiner Bewußtseynsentwicklung zur Persönlichkeit, auf's Geeignetste dazu präformirt, „im Kampfe um das Daseyn" die Energie dieser Persönlichkeit zu erwerben, aber noch nicht dazu befähigt, ihr den Vollgehalt ethischer Gemeinschaft zu bieten. Das epitellurische Daseyn des Menschen, sowohl nach seiner natürlichen, wie nach seiner geschichtlichen Seite, wäre eine ziel- und zwecklose, innerlich vergebliche Geistesarbeit; es wäre ein schwer erklärbares Räthsel, welches dem Pessimismus gewonnenes Spiel gäbe, der in letzter Instanz dennoch unhaltbar ist, weil jedes Bewußtseyn eines solchen Widerspruchs nur die Stelle eines noch ungelösten Problems bezeichnet, nicht aber die letzte Antwort auf dies Problem seyn kann, — wenn dies epitellurische Daseyn nicht bezogen wird auf eine künftige, vollendende Lebensentwicklung. Unter dieser Voraussetzung ist aber auch wirklich das Räthsel der Geschichte gelöst; die kalte wissenschaftliche Einsicht hat bestätigt, worin „Glaube" und „Hoffnung" von jeher das Postulat ihres Trostes sahen. Die Erdgeschichte des Menschen verräth durch ihre innere Beschaffenheit, daß sie keinen absoluten Werth, keine definitive Bedeutung beanspruchen könne.

Zum Schlusse dieser Andeutungen sey noch gestattet, eines

andern wichtigen Punktes zu erwähnen. Es ist oft bemerkt worden, daß der Glaube an Fortdauer, wo er über die Form eines unbestimmten Naturgefühls zum mehr oder minder klaren Bewußtseyn erhoben worden, auf die Idee der Gottheit bezogen wurde und daß er in dieser seine vornehmliche Stütze gefunden habe. Daß diese Wechselbeziehung keine bloß zufällige seyn könne, liegt am Tage. Wie tief sie aber reiche und was ihr eigentlicher Grund sey, scheint weniger erwogen zu seyn. Ihre nächste und eindringendste Veranlassung liegt offenbar in dem augenfälligen Mißverhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit, welches die factischen Zustände der Menschheit uns darbieten. Eine fast unübersehbare Masse unverschuldeten Leidens, ungesühnten Unrechts, unbestraften Frevels, verzeichnet die Geschichte auf allen ihren Blättern. Dem gegenüber fordert ein unwiderstehliches Gefühl der Gerechtigkeit die Lösung jener schweren ethischen Dissonanzen, welche es nur einem höchsten, allmächtigen Wesen überlassen und in ein künftiges Leben verlegen kann, wo „Lohn" und „Strafe" nach gleichmachender Gerechtigkeit ausgetheilt werden sollen.

Wie die herrschende Philosophie, ingleichen Geschichtsauffassung sich zu jenen Forderungen verhalte, ist bekannt genug; man ignorirt sie dort gänzlich, als einem untergeordneten Standpunkt verfallen. Eine deterministische Speculation vollends verweist auch darüber an die absolute Nothwendigkeit alles Geschehens und überläßt es jenem Gefühle, mit einem so summarischen Bescheide sich auszusöhnen oder auch nicht. Mit einem Worte: man hat dieser Frage, neuerdings wenigstens, niemals die Ehre angethan, sie zum Range eines philosophischen Problems zu erheben.

Mein Werk versucht es, aber in der Weise, wie es allein möglich scheint, ihm eine genügende Lösung zu bereiten, indem es demselben einen umfassendern Ausdruck giebt. Daß dieß nur gelingen könne durch eine principiell veränderte Grundansicht von der Menschengeschichte und ihrer ethischen Bedeutung, ist soeben gezeigt worden. Jene Räthsel und Unbilden geschichtlicher Er-

fahrung stellen in anderm Lichte sich dar, die Lust und der Schmerz, welche sie uns bringt, sammt Allem, was beiden anhängt, sinken zu bloß ephemerem Werthe herab, wenn man bedenkt, daß sie ein an sich unvergängliches Wesen treffen, dem sie lediglich zum Reize seiner Bewußtseynsentwicklung und zum Erstarkungsmittel seiner Persönlichkeit dienen, während zugleich doch im ethischen Culturproceß der Geschichte jener Persönlichkeit ihr rechtes Ziel und ihre einzige Bestimmung gezeigt wird. Wenn jenes Pathologische als die menschliche Seite der Geschichte zu bezeichnen ist, ein bloßes Mittel, ohne eignen, selbstständigen Werth: so bietet sich im weltgeschichtlichen Culturprocesse dagegen der thatsächliche Beweis einer göttlich providentiellen Leitung dieser Geschichte. Es ist das göttliche Element derselben. Denn einestheils ist erweislich die ethische Bildung des Menschen, seine „Gesinnung," das einzige sicher und unbestreitbar Werthgebende für den Menschen; alle andern Werthe, welche man seinem Streben unterlegen möchte und untergelegt hat, sind willkürlich, bestreitbar und ohne innere Evidenz für sein Bewußtseyn. Anderntheils zeigt eine sorgfältige psychologische und ethische Erwägung, daß jene ethische Bildung durchaus nicht bloß menschlichen Ursprungs, keineswegs das Resultat eines nothwendigen psychologischen Processes sey (ein in der Sphäre des Geistes überhaupt ganz unstatthafter Begriff), sondern daß sie gar deutlich als „Geschenk," als eine Gabe sich ankündige, mit der eine mehr als menschliche Geistesmacht in die menschliche hinabreicht. Es ist dies ein ethischer, aber durchaus nicht bloß begrifflicher, sondern factischer Erweis vom „Daseyn und Wirken Gottes," durch seine Thaten in der Geschichte. In diesem Punkte nun begegnen und durchdringen sich jene beiden Wahrheiten: der Gedanke menschlicher Fortdauer und der einer sie vollendenden Gottheit. In der ethischen Erziehung des Menschen finden wir den einzig verständlichen, wie allein vollgenügenden Zweck seiner Geschichte; aber die epitellurische Form derselben zeigt sich also beschaffen, daß sie nur als der Anfang einer solchen Erziehung begriffen werden kann. Demnach dürfen

wir die Vollerreichung dieses Zweckes hoffen, so gewiß schon in der Erdgeschichte die Gottheit diese Erziehung übernommen und begonnen hat.

Dies von allen Seiten zu begründen, auch als den einzig haltbaren Gesichtspunkt für eine „Philosophie der Geschichte" zu zeigen, hat besonders das letzte Capitel meiner Schrift sich zur Aufgabe gestellt, welchen Abschnitt ich daher vor Allem der prüfenden Aufmerksamkeit meiner künftigen Beurtheiler empfehle.

Im November 1866.

J. H. v. Fichte.

Dr. Karl Philipp Fischer, Prof. der Phil. zu Erlangen: Zur hundertjährigen Geburtsfeier Franz von Baaders. Versuch einer Charakteristik seiner Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Dantes und Schleiermachers. Erlangen 1865. (71 Sgr.)

Diese eingehende und sehr anerkennende Charakteristik der gesammten Lehre Baaders, namentlich über Gott, Natur und Menschheit, auch über das Wesen der Gesellschaft und über die Bedeutung der Kunst, ist um so beachtenswerther, als sie von einem so namhaften Philosophen, der keineswegs zur engern Schule Baaders gehört, mit einer Einsicht und Kenntniß, wie man sie sonst nicht leicht findet, entworfen ist und zu ihrem Hauptbestreben hat, einen Forscher, der noch vielfach gar zu wenig beachtet ist, in jeder Beziehung gerecht zu werden. Die wichtigste Frage, die der Verf. dabei in's Auge faßt, ist mit Recht die nach seinem Verhältniß zu Schelling. Denn daß Baader mit keinem der neuern Philosophen so viele Berührungspunkte gehabt hat, als mit diesem, ist zwar von jeher recht wohl erkannt worden: aber man hat dabei früher (vor 1850) fast allgemein das Mißverständniß begangen und dieses selbst jetzt noch nicht überall aufgegeben, daß Baader lediglich in einem Abhängigkeitsverhältniß zu Schelling gestanden oder wie man sagte, nur zur Schule Schellings gehört habe, während er doch von

Anfang an Schelling gegenüber vollkommen selbständig war und im weitern Verlauf sogar weit mehr Einfluß auf Schelling, als dieser auf ihn ausgeübt hat. Diese durch Hoffmanns Vorrede zur zweiten Ausgabe der kleinen Schriften Baaders (Leipzig 1850) unbestreitbar festgestellte Thatsache ist seitdem von Fortlage, Erdmann und allen wirklichen Kennern der Geschichte der neuern Philosophie, unter verschiedenen Modificationen, als richtig zugegeben worden; auch Fischer bestätigt dieselbe hier in vollster Weise, sodaß er nicht nur — bei aller Analogie, die er zwischen Schellings und Baaders Lehre mit Recht findet — die vollste Unabhängigkeit des Letztern vom Erstern anerkennt, sondern auch noch in dreierlei Beziehungen selbst einen Vorzug Baaders vor Schelling zugiebt, während er im Allgemeinen doch immer nur dem Letztern die Palme philosophischer Durchbildung dargereicht wissen will. S. 30. nämlich kommt die Stelle vor: „Nur die Bemerkung erlauben wir uns, daß er (Baader) uns die Hauptmomente christlichen Philosophie inniger, concreter, vollständiger und in weit größerer freier Einstimmung mit dem Wesen des Christenthums erforscht und entwickelt zu haben scheint, als alle Religionsphilosophen seines Jahrhunderts und selbst der geniale Forscher, dessen Philosophie, wie wir gezeigt haben, die bedeutendsten Analogien mit seinen Anschauungen enthält.“ — Sodann, und in Uebereinstimmung hiermit, wird S. 20. an Schelling vornehmlich Folgendes getadelt: „Indem er aber im Fortgange jener Untersuchungen (über den Logos, die Weltschöpfung ꝛc.) eine Geschichte der Selbstverwirklichung Gottes zu entwerfen suchte und diese mit der Selbstoffenbarung desselben durch die Welt und in ihr identificirte, hat er seine pantheistische Vorstellung einer Evolution Gottes vom Deus implicitus zum Deus explicitus durch die Weltentwickelung nicht vollkommen überwunden.“ Endlich, und wiederum in Uebereinstimmung mit dem so eben Gesagten wird S. 84. Schellings und Hegels Identificirung von Natur und Geist als unwahr bezeichnet, jedoch bemerkt, Schelling habe dieselbe durch seine spätere Philosophie überwunden, wogegen S. 11. eingeräumt

wird, Baader habe Schelling „an Einheit der speculativen Grund- und Totalanschauung, die in allen seinen Schriften dieselbe sey, und an Tiefe und Fülle der geistigen Intuition übertroffen." — Nach diesen drei Zugeständnissen, die allerdings zunächst nur den bei Baader wiederholt hervorgehobenen „substanziellen Wahrheitgehat" seiner Lehre betreffen, scheint uns der vom Verf. an Baader gerügte Mangel an Form, Dialektik, Logik und Systematik nach der Ansicht gerade auch des Verfs. selbst sich doch eigentlich nur auf einen Mangel der äußern Dorstellung, nicht auf ein inneres logisches Gebrechen der Lehre an sich und eine Mißachtung oder Vernachlässigung der Logik in dieser Rücksicht zu beziehen. Ob aber jener erstere Mangel, der offenbar unwesentlich ist, während nur der letztere Mangel ein wesentlicher seyn würde, sich als ein wirklich ausreichender Grund geltend machen lasse, um Baader das Prädicat eines „Philosophen im engern oder eigentlichen Sinne" abzusprechen und seine Leistungen nur als „Philosophie im weitern Sinne," näher als „Gnosis" oder als „Theosophie" zu charakterisiren, scheint uns mehr als zweifelhaft zu seyn. Im vollen Sinne systematisch ist weder Platons noch Aristoteles Darstellung, und ebenso läßt sich dies auch von Schellings Darstellung nicht entfernt behaupten; weit systematischer als alle diese war unter den alten Lehren die Stoa und ist unter den neuern Lehren die Lehre Hegel's, denen deßhalb Fischer noch keine philosophische Bevorzugung einräumt; wie soll also ein weiteres Minus in dieser Rücksicht, welches wir bei Baader bereitwilligst anerkennen, zur Folge haben können, daß seine Leistungen gar nicht als „philosophisch im engern Sinne" zu betrachten seyen? Baader hat von der Logik im niedern wie im höhern Sinne nie anders als mit der größten Hochachtung gesprochen und er hat diese Hochachtung thatsächlich dadurch bewiesen, daß seine Lehren wie Fischer zugiebt, einen großen „substanziellen Wahrheitsgehalt" besitzen und unter sich von der frühesten Zeit an bis zuletzt in bester Uebereinstimmung stehen; ja wir sind überzeugt, daß dieselben von der Zufälligkeit, unter der Baader sie nach und nach vor-

gebracht hat, recht wohl befreit und ohne irgend eine wesentliche Alteration systematisch geordnet werden können, wo sich dann zeigen wird, daß sie allerdings ein volles System der Philosophie bilden, das sich zu allen seinen Vorgängern auch kritisch verhält, und zwar kritisch z. B. Schellings älterer und neuerer Lehre gegenüber mit Hervorhebung gerade derselben Hauptpunkte, die auch Fischer in den oben erwähnten Stellen bemerklich gemacht hat. Dazu kommt noch, daß jedes Wesen, jede Substanz, jeder Inhalt nothwendig auch eine Form hat, also eine durchaus (nicht blos der zufälligen äußern Erscheinung nach) falsche und verwerfliche Form mit dem zugegebenen „substanziellen Wahrheitsgehalte" der Baaderschen Lehre in nicht zu vereinendem Widerspruch stehen würde. Wir können demnach den geringsten Fehler Baaders, so sehr er auch in unsern Augen als Fehler gilt, doch nicht so hoch anschlagen, als Fischer dies gethan hat. Baader selbst hat seine Bestrebungen überall als Philosophie, bezeichnet und er hatte dazu nach dem ältesten, etymologischen, wie man sagt, schon von Pythagoras, jedenfalls bereits von Platon als maaßgebend betrachteten Sinn des Wortes das vollste Recht. Die Bezeichnung „Theosophie" im pauliniischen Sinne hat Baader allerdings als ehrenvoll für sich angesehen (1,323); aber in dem Sinne, wie sie hier auf ihn angewandt wird, nämlich als Tadel, müßte er sie schon aus dem Grunde zurückweisen, weil die Philosophie, wie er sie versteht, drei Theile umfaßt: Theologie, Physiologie und Anthropologie, und weil die Speculation, die in allen diesen Theilen ausschließlich angewandt werden soll, nur deßhalb und nur dann, wie er sagt, eine wahrhaft philosophische ist, weil und insoweit sie eine freie ist d. h. gleichmäßig auf innere und äußere Gründe sich stützt. Daß in Letzterem eine volle Anerkennung auch der Logik wie Dialektik enthalten ist, brauchen wir nach Obigem nicht mehr besonders hervorzuheben. Ebenso scheint uns auch der Name „Gnosis" trotz aller Abweisung der alten häretischen Gnosis nicht eigentlich bezeichnend zu seyn, weil er zu allgemein oder aber zu absonderlich ist. Wir glauben

demnach, daß es genügt hätte, den vorerwähnten äußern Formmangel bei Baader gebührend zu rügen, ohne jedoch soweit gehende Folgerungen daraus zu ziehen. Daß Schelling in seiner wahrhaft classischen Form unendlich viel vor Baader voraus hat und auch noch in anderer Beziehung ihn vielfach ergänzt, soll von uns in keiner Weise bestritten werden. Im Gegentheil, die warme Befürwortung, die Schelling in dem Buche gefunden hat, ist um so wohlthuender für uns gewesen, weil der Verf. auch in dieser Beziehung, wie in allem Uebrigen, den einzigen angedeuteten Punkt ausgenommen, uns das vollkommen passende Maaß getroffen zu haben scheint. Gerade diese erhöhte Liebe zu Schelling, zu der uns das Buch angeregt hat, betrachten wir demnach auch als eine Hauptfrucht, die wir demselben entnehmen.

Lutterbeck.

Ueber den Staat. Von Friedrich Harms, Dr. und öffentlicher Professor der Philosophie. Kiel, Druck von C. J. Mohr. 1865. 35 S. 4.

Vorstehendes Programm ist als Einladungsschrift zur „Geburtstagsfeier Sr. Hoheit des Herzogs Friedrich VIII. erschienen. Die Zeiten haben sich inzwischen durch den neuesten Krieg völlig geändert und hoffentlich wird durch einen glücklichen Frieden die politische Streitfrage eine befriedigende Lösung finden. Die vorliegende Schrift des rühmlichst bekannten Herrn Verfassers enthält vielfach anregende neue und wahre Gedanken in einer logisch streng geordneten, trefflichen Durchführung. Die Gesichtspunkte derselben sind: 1) Die Politik als eine ethische Wissenschaft (S. 3—9), 2) Volk und Staat (S. 9—13), 3) Staat und Gesellschaft (S. 14—20), 4) Freiheit und Macht (S. 20—22), 5) Der Ursprung des Staates (S. 22—27), 6) Die Staatsformen (S. 28—35).

Man hat im ehemaligen Staatsrechte die Bildung des Staates nicht von einer wirklichen Grundlage im Volke, sondern

von einem Naturzustande ableiten wollen, der ohne natürliche Einigung von einer beliebigen Menge Menschen ausging. Die Natur war das Ideal. Aus den Gesetzen der Naturnothwendigkeit wollte man Alles erklären, während die Grundlage des Staates die menschliche Freiheit ist, und eben weil das politische Völkerleben diese Grundlage hat, so ist auch die Politik eine ethische Wissenschaft. Die Erklärung des Geschehens aus der Freiheit ist eine „ethische," die aus den Gesetzen nothwendig wirkender Kräfte eine „physische." Bei Plato und Aristoteles ist die Politik eine ethische Wissenschaft, sie behandelt die Vollendung des sittlichen Lebens. Auch im Mittelalter ist sie eine ethische Wissenschaft. Doch wird hier ein doppeltes Ethos unterschieden, für das weltliche Leben im Staate, für das religiöse in der Kirche. Die Griechen kennen nichts Höheres als den Staat, dem Mittelalter ist die Kirche die höhere sittliche Gemeinschaft. Das sittliche Leben wird durch Staat und Kirche „zwiespältig." In der neuern Zeit tritt der Gegensatz von Recht und Moral auf. Dem sittlichen Gebiete gehört das an, was nicht durch Zwangsmacht des Staates und Rechtes erreicht werden kann, was von Staat und Recht ausgeschlossen ist. Staats- und Rechtslehre ist daher keine ethische Wissenschaft. Sie haben ihre Grundlage in dem längst vergangenen Naturzustande und in der Willkür der Menschen. Die Betrachtung der Zweckmäßigkeit der äußern oder relativen Zwecke oder vielmehr der Mittel gilt hier allein.

Die deutsche Philosophie geht zur Politik als einer ethischen Wissenschaft zurück. Kant hat, wenn er auch Moral und Recht von einander ausschließt, eine positiv sittliche Weltanschauung, und Fichte hat sie erweitert, indem er das politische Leben als eine Sphäre des sittlichen erfaßt. Fichte's Staat war ein Erziehungsstaat zur Gründug des sittlichen Lebens. Auch Schelling, Hegel, Schleiermacher und Herbart haben eine positive ethische Weltansicht und dehnen sie auf alle Gebiete des Lebens aus. Ihnen ist die Politik ein integrirender Theil der Ethik. So erscheint die Politik gegenwärtig allgemein als eine ethische

Wissenschaft. Dies zeigt sich auch in den späteren Schriften von Stahl, Ahrens, Wirth, Chalybäus, J. H. Fichte, Trendelenburg. Nur in der Auffassung des Staates zeigen sich verschiedene Standpunkte. Nach Art des Alterthums ist nach Hegel die Politik die wahre Ethik, der Staat ist die vollständige Wirklichkeit der sittlichen Idee. In Stahl erscheint die mittelalterliche Auffassung des Staates. Recht und Staat müssen diesen Defect ergänzen. Sie sind Nothbehelfe zur Ergänzung des sittlichen Mangels. Allein das Bewußtseyn der Völker unserer Zeit will mehr als einen abstracten Staatsbegriff, in welchem alle und jede Individualität und Freiheit aufgeht, und die seit Schelling adoptirte Manier, den Sündenfall als einen „allgemeinen und nothwendigen Begriff in die Wissenschaft einzuführen,“ verdirbt alle wissenschaftliche Erkenntniß, welche nicht auf der Confundirung von Thatsachen und Begriffen, sondern auf ihrer Unterscheidung ruht. Nur diejenige Ansicht wird die richtige seyn, welche, indem sie die Politik als eine ethische Wissenschaft auszubilden versucht, den extremen antiken und mittelalterlichen Standpunkt Hegel's und Stahl's überwindet und dem politischen Bewußtseyn der modernen Culturvölker wie der Forderung der Wissenschaft genügt (S. 3—9). Die Voraussetzung des Staates ist das Volk. Sie gehören beide zusammen. Sie verhalten sich zusammen, wie natürliche und ethische Gemeinschaft. Die Bedingungen der Möglichkeit des Staates müssen im Volke liegen. Die Einheit des Volkes wird in der Sprache und der Einheit des Landes, welches das Volk bewohnt, im Vaterlande, erkannt. Im Vaterlande hat das Volk das gemeinsame Object seiner organisirenden oder anbildenden, in der Sprache einer symbolisirenden oder abbildenden Thätigkeit. Nicht auf die erste oder ursprüngliche, sondern auf die zweite Natur, das Volksleben, gründet sich der Staat. Die Geschichte ist die allmälige Verwirklichung der Einheit von Staat und Volk. Das staatbildende Volk wird von dem volksbildenden Staat unterschieden. Zuerst muß der Staat gebildet werden, ehe er volkbildende Wirksamkeit übt. Zuerst kommen in der Geschichte staatbildende Völker. Es

giebt auch jetzt noch Völker, die auf dem Wege des Anfangs, Staaten zu bilden, begriffen sind, wie das italienische und deutsche Volk. Sie besitzen noch nicht die Einheit des Staates. Ihre Bestimmung geht auf das Erlangen derselben. Auch volkbildende Staaten, wie Oesterreich, hat unsere Zeit. Sie setzen eine Mehrheit von Völkern voraus (S. 9—12). Dänemark ist der Versuch mißlungen; wird er Oesterreich gelingen? Referent bezweifelt es, wenn dieses Land auf seinem aristokratisch-politisch-kirchlichen Fundament gegen den Strom des Fortschrittes, wie bisher, fortbauen will.

Zwischen dem kleinen Kreise des häuslichen Lebens und dem größern der allgemein menschlichen Gesellschaft bildet der Staat den mittleren Kreis. Der Staat ist weder die Familie, noch die Menschheit, er bildet gegen beide einen Gegensatz und kommt auf zwei Abwege, je nachdem er sich der einen oder andern Seite zuwendet. Diese Abwege zeigen sich einerseits in dem sogenannten sittlichen Staate Plato's und Hegel's, andrerseits in dem patriarchalischen Staate, welcher eine erweiterte Familie seyn will. Das Gebiet des Staates ist durch das Gebiet des Hauses und der allgemeinen menschlichen Gesellschaft abgegrenzt. Hegel's Staat als absolute Macht auf Erden erkennt nichts neben sich an: Haus und bürgerliche Gesellschaft sind nur Momente seines Werdens. Schleiermacher und Herbart unterschieden Gesellschaftsformen nach ihren Zwecken und Objecten oder nach den durch diese Formen zu verwirklichenden sittlichen Ideen. Allein bei der Unterscheidung der Gesellschaftsformen hat nicht ein von Außen an sie herangebrachtes äußeres oder objectives, sondern das im Wesen der Persönlichkeit und ihrer Freiheit liegende subjective oder persönliche Band das entscheidende und zur Eintheilung berechtigende Moment. Trotz dem staatlichen Leben giebt es ein sociales, humanes, sich auf die allgemeinen geistigen Interessen der Menschheit beziehendes Leben, und eben so ein Leben der Familie, das im allgemeinen Leben des Volkes, im Staate, wenn auch zu ihm gehörig, doch ein eigenes Privatleben für sich ist. Der Staat ist, wie Trendelenburg treffend

bemerkt, der universelle Mensch in der individuellen Form des Volkes. Familie, Volk und Menschheit sind die drei Kreise des Gemeinschaftslebens. Der Kreis des Staates wird durch die beiden andern Kreise bestimmt. Völker, die sich als die absolute Macht der Erde geriren, sind „bornirt;“ denn sie halten für das Ganze, was nur ein Theil desselben ist, für absolut oder unbeschränkt, was relativ oder durch andere Kreise des Gesellschaftslebens beschränkt ist. Es ist nicht die Bestimmung der Völker, sich von ihrer Natur zu befreien, sondern ihre Natur zur Vereinigung mit der allgemeinen menschlichen Freiheit auszubilden. Ein Volk soll weder seine Nationalität aufheben, noch sich in derselben über die Humanität erheben, sondern seine volksthümliche Ursprünglichkeit zur Vereinigung mit der allgemein menschlichen Freiheit ausbilden. (S. 14—20).

Die politische Gemeinschaft beruht auf der relativen Gleichheit und Verschiedenheit ihrer Mitglieder. So sind im Staate die gemeinsamen oder öffentlichen von den häuslichen oder privaten Angelegenheiten zu unterscheiden. Die gemeinsamen verlangen eine Macht, die besondern die Freiheit. Der Staat ist die Macht des Volkes, er ist für die Freiheit des individuellen Volkslebens als Macht da. Des Staates Aufgabe ist die Machtproduction für die Freiheit des Volkes. Freiheit und Macht gehören zusammen wie Volk und Staat, ohne dasselbe zu seyn. Sie dürfen nicht getrennt werden; in dem einseitigen Gebrauche der Macht liegt der Keim der Despotie, der individuellen Freiheit die Aanarchie (S. 20—22).

Was den Ursprung des Staates betrifft, so sind das Erste in der Geschichte Völker und Staaten. Wir können darum die Staatsentstehung nicht geschichtlich nachweisen. Man will darum den Staatenursprung durch die Analogie mit Veränderungen bereits bestehender Staaten erklären. So entstanden die Theorien vom Staatenursprung durch Vertrag und Usurpation. Bei der theokratischen Theorie tritt Gott als das Schicksal auf, das die Staaten macht; allein immer wird auch hier der Ursprung wieder entweder durch Vertrag oder Usurpation vermittelt. Die

Vertragstheorie hat in unserer Zeit die Jesuiten (S. 23), Grotius, Hobbes, Puffendorf, Rousseau zu Repräsentanten. Die Vertragstheorie muß Verträge voraussetzen, wo geschichtlich keine sind. So kommt man zur Fiction stillschweigender Verträge. Der Vertrag ist aber keine ursprüngliche, sondern nur eine secundäre Bildungsform des Rechtes. Er setzt schon Rechte der Personen voraus, welche den Vertrag bilden. Herbart und die Herbartianer vertheidigen die Vertragstheorie. Aus dem absoluten Mißfallen am Streite wird das Recht abgeleitet. Die Streitenden schließen zur Vermeidung des Streites einen Vertrag. Allein der Streit setzt als Streit um das Recht der Streitenden das Recht voraus. So setzt auch der Staatsvertrag den Staat, wie der Rechtsvertrag das Recht voraus. Auch macht die Vertragslehre den Staat von der Willkür der Menschen, die ihn bilden oder nicht bilden wollen, abhängig, da doch der Staat eine sittliche Nothwendigkeit für das Volk ist. Zudem existirt der Staat unabhängig von dem Vertrag, von dem er abhängen soll. Bei allem Unzureichenden der Vertragslehre liegt in ihr ein wahres Element, es ist die Begründung des Staates auf den freien Willen der Gesammtheit. — Die Theorie der Usurpation ist in Deutschland besonders durch Haller aufgestellt worden. Der Mensch erscheint hier als unfähig zum Guten und Rechten. Gott und die Natur haben zu wirken. Nach dem Naturgesetze entstehen die Naturrechte, nach welchen der Stärkere den Schwächern überwindet. Was die Natur dem Starken giebt, kommt ihm von Rechtswegen zu. Theologisch wird dieser Naturalismus, wenn die Macht des Starken auch als der Wille Gottes hingestellt wird. Allein solche Naturgesetze, wie das des Starken über das Schwache, können sich nur auf willenlose Geschöpfe, nie aber auf freie Menschen beziehen. Ein Staat ohne Freiheit ist kein Staat. Beide Theorien sind einseitig: man kann den Staat weder auf den Fürsten, noch auf das Volk allein, weder auf die Macht, noch auf die Freiheit allein stützen; sie gehören beide nothwendig zusammen.

Der Staat entsteht in dem Volke, durch und für das Volk

vermittelst einer Trennung der häuslichen von den gemeinsamen oder öffentlichen Angelegenheiten, durch den Gegensatz von Obrigkeit und Unterthan (S. 22—28).

Die älteste Eintheilung der Staatsformen ist die des Aristoteles. Die Staaten werden von ihm zuerst nach dem Zwecke der Regierung in solche, welche das allgemeine Wohl des Ganzen, und in solche, welche nur das Wohl der Regierenden wollen, eingetheilt. Nach den Trägern der höchsten Gewalt werden die monarchische, aristokratische und republikanische Staatsform unterschieden. Werden diese unter den Gesichtspunkt des doppelten angedeuteten Zweckes gestellt, so entstehen die bekannten sechs aristotelischen Staatsformen, drei gute und drei schlechte. In der aristotelischen Eintheilung fehlt die Theokratie, weshalb Bluntschli diese oder die Ideokratie als vierte Staatsform hinzugefügt hat. Nach Leo ist sogar der Teufel in einer fünften Staatsform, der Robespierre's, herrschend. Doch regieren auch in der theokratischen Staatsform Menschen, und die Staatsformen werden darum immer auf die Aristotelischen Grundformen zurückzuführen seyn. In jeder Staatsform sind dieselben Gegensätze, welche zum Wesen des Staates gehören, Regierende und Regierte, Obrigkeit und Unterthan. In der Demokratie ist dieser Gegensatz ein rein functioneller, d. h. er bezieht sich nicht auf den Unterschied der Personen, sondern lediglich der Verrichtungen oder Aemter an sich gleicher Persönlichkeiten, in der Aristokratie zugleich ein ständischer, d. h. nicht nur die Thätigkeiten der Personen sind verschieden, sondern die Stände theilen sich in regierende und regierte, in der Monarchie zugleich ein persönlicher, d. h. die Regierungsthätigkeit kommt nur einer Person zu oder denjenigen Personen, welche in ihrem Namen regieren. Die Demokratie beruht auf Gleichheit, die höchste Stelle im Staate kann jeder erhalten. Da aber die Menschen von Natur aus durchaus nicht gleich, sondern verschieden sind, täuscht sich die ehrliche Demokratie. Die trügerische Voraussetzung dieser Gleichheit des individuell Verschiedenen führt zum Parteistandpunkt. In der Demokratie herrscht die mächtigste Partei, die Mehrheit herrscht

über die Minderheit. In der Aristokratie zeigt sich umgekehrt das Herrschen der Minderheit über die Mehrheit. Von der Mitgliedschaft am herrschenden Stande hängt die obrigkeitliche Verrichtung ab. Im bevorrechteten Stande ist ein demokratisches, gleichheitliches Element, nur die Function, nicht die Person an sich ist verschieden. Daher entsteht eine Doppelherrschaft gegenüber den regierten Mitgliedern des bevorzugten Standes und gegenüber dem Volke. Die Parteiherrschaft ist hier um so gefährlicher, als sie geheime Standesangelegenheit wird. Nach des Referenten Dafürhalten sieht man diese Nachtheile am Deutlichsten in solchen Staaten, welche Scheinmonarchien sind, weil in ihnen das Pfaffen- und Junkerthum als das aristokratische Element den eigentlichen Regenten vertritt Die Aristokratie spaltet den staatlichen Menschen; ihre Gleichheit ist die totale Ungleichheit des Volkes. In der Monarchie ist der Gegensatz beim Fürsten gegenüber dem Volke ein persönlicher, während er bei dem Präsidenten einer Republik ein blos functioneller ist. Die Macht steht der Partei in der Aristokratie und Demokratie gegenüber. Die Monarchie steht im Interesse der Macht, die Demokratie in dem der Freiheit, die Aristokratie des Standes. Für den Staat ist das Erste die Macht. Macht muß da seyn, um das Volk zur Freiheit zu bilden. Die Macht giebt Einheit und die Einheit hat Macht zur Folge. Die Grundlage des Bundesstaates ist die Demokratie, des Staatenbundes die Aristokratie. In der Republik hat die individuelle Freiheit einen größern Umfang. Keine Staatsform ist die absolut oder an sich beste. Jede hat ihre Vorzüge und Mängel. Auch existirt von den angedeuteten Staatsformen nie irgend eine ganz rein, sondern immer gemischt oder temperirt. Es ist so wenig eine reine absolute Monarchie, als Demokratie. Denn neben dem Monarchen regieren immer noch mehrere Beamte, und in der Demokratie ist schon die Wahl der Obrigkeit aristokratisch, weil bei völliger Gleichheit das Loos entscheiden müßte. Die Aristokratie geht je nach ihrer Richtung in Monarchie oder Demokratie über, je nachdem aus dem herrschenden Stande ein Fürst hervorgeht oder

zuletzt die Beherrschten mit den Herrschenden gleiche Rechte erlangen. Refer. hat den Lesern einen getreuen Auszug aus der eben so geistesfreien, als gründlichen und anziehenden Schrift gegeben, um ihnen einen vollen Ueberblick über den behandelten Gegenstand zu verschaffen. Aus voller Seele stimmt er den Schlußworten in der ausgezeichneten Schrift des gelehrten Herrn Verfassers (S. 35) bei: „Das wahre Element der Demokratie, der Aristokratie und der Monarchie muß in jedem Staate seyn: ein Princip des Fortschrittes zum Neuen, der Erhaltung der erworbenen und lebensfähigen Güter des geschichtlichen Lebens, und ein monarchisches Princip der centralen Kraft. In der Anerkennung dieser Principien und Forderungen in dem Leben des Volkes liegt das Ideal des Staates. Freiheit, einheitliche Macht und Continuität in der geschichtlichen Entwicklung gehören zum Gedeihen des Staates."

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart. Carl Schober. 1865. 218 S. 8.

Referent hat vorstehende Abhandlung mit dem größten Interesse gelesen. Sie ist mit ungewöhnlichem Scharfsinn, der vielseitigsten Belesenheit und gründlicher Sachkenntniß geschrieben. Die Form ist durchaus gelungen und bei dem abstracten Stoffe, der zur Behandlung vorliegt, anziehend. Referent hat an den betreffenden Stellen seine abweichenden Ansichten beigefügt; sie sollen nichts an der Hochachtung mindern, welche er gegen die verdiente wissenschaftliche Leistung hegt.

Der gemeinsame Anfangspunkt aller philosophischen Systeme der neuen Zeit ist die Kantische Philosophie. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat zu ihrem Hauptvertretern Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer. Die Lehren dieser Denker müssen, um verständlich zu werden, auf Kant zurückgeführt werden; sie erscheinen ohne Kant nicht nur unverständlich, sondern unmöglich, aber sie

gehen in den Consequenzen der gemeinsamen Grundlehre als selbstständige Denker auseinander. Nach ihrer Auffassung des Kriticismus stellen sie vier Hauptrichtungen dar, die idealistische (Fichte, Schelling, Hegel), die realistische (Herbart), die empirische (Fries) und die transscendentale (Schopenhauer). Die Abhängigkeit von Kant ist von allen diesen Philosophen selbst anerkannt (S. 8 u. 9). Ueber die Stellung der genannten Philosophen zu Kant im Allgemeinen und über den Gang der Untersuchung in der kritischen Auseinandersetzung der kantischen Philosophie zu den genannten Systemen giebt die Einleitung (S. 3—10) Aufschluß.

Im ersten Kapitel stellt nun der Hr. Verf. die Hauptlehre und den Hauptfehler Kant's (S. 71—90) dar.

Kant ist nicht nur unter den genannten Denkern, welche alle auf ihn zurückgehen, sondern unter allen der „christlichen Menschheit" dem Herrn Verf. der größte. Wenn sich nun wohl auch eine solche absolute Werthschätzung kaum bei einem Menschen aussprechen und vertheidigen läßt, und jede menschliche Größe nur eine relative ist, also nur mit Rücksicht auf die Größen derselben Zeit auf den höchsten Punkt gestellt werden kann, so ist doch Kant's hervorragende Größe gegenüber den genannten philosophischen Epigonen des neunzehnten Jahrhunderts wohl kaum zu bestreiten. Die blinde Anbetung Hegel's, welchen seine Anhänger mit Christus verglichen und welche Mußmann in seiner Abhandlung mit den Worten ausspricht: Perfectio ipsa et absolutio in philosophia relicta est viro nostri temporis summo maximoque philosopho, Georgio Guilielmo Friderico Hegelio, qui non modo tres Kantianas partes, sed etiam physicorum veterum simplicitatem, Platonis artem dialecticam et amplitudinem, Aristotelis notionum concretionem et distinctionem, Spinozae excelsitatem et denique Leibnitii et Fichtii spiritualitatem, nec non Schellingii naturae cognitionem, omnes sane in se uno colligit conjungitque — ist längst ein berichtigter und überwundener Standpunkt, und kaum wird es seit dieser Ueberwindung irgend Jemand einfallen, die andern Epi-

gonen über, ja nur neben Kant stellen zu wollen. Von Kant, dem Riesen, gehen nun alle diese kleineren Epigonen aus, aber nur bis auf einen gewissen Punkt, wo sie divergiren. Neben Kant's Hauptlehren, welche einen bleibenden Werth für die Entwickelung der Philosophie haben, ist ein Hauptfehler in seinem Systeme. Diesen bemerkten entweder die Epigonen und ließen ihn als solchen stehen, oder sie erkennen ihn als Fehler, wissen ihn aber nicht zu beseitigen. Das beste wäre freilich, wenn man den Fehler erkennen, entfernen und damit die Kantische Philosophie in verbesserter Gestalt geben würde. Der kritische Nachweis, daß dieses Letztere von den Epigonen nicht geschehen ist, daß diese den Hauptfehler der Kantischen Philosophie entweder nicht als solchen anerkannten oder ihn, wenn auch erkannt, nicht zu entfernen wissen, ist die Aufgabe dieser kritischen Abhandlung. Als Kant'sche Hauptlehren werden die Sätze der transscendentalen Aesthetik hingestellt. Raum und Zeit sind die Formen und Bedingungen alles Vorstellens, sie sind nothwendige, reine Anschauungen a priori (Functionen des Intellects), sie sind von empirischer Realität und transscendentaler Idealität. Als Hauptlehren aus dem ersten Theile der transscendentalen Logik oder der transscendentalen Analytik werden hingestellt: Unser Intellect erkennt nur die in Raum und Zeit gegebenen Elemente der Erfahrung, verknüpft von den Kategorien, als Objecte. Alles, was in Raum und Zeit gegeben ist, also Alles, worauf die Kategorien anwendbar sind, hat nur in Beziehung auf den Intellect Gültigkeit und ist daher unabhängig von demselben Nichts. Diese Resultate werden S. 24 also aufgefaßt: „Die äußere Sinnenwelt der körperlichen Dinge so wie die innere Welt unserer geistigen Eigenschaften und Thätigkeiten, also das Object der innern und äußern Erfahrung wie Alles in Raum und Zeit Gegebene ist keineswegs ihrer Existenz und Wirklichkeit (empirischen Realität) beraubt; vielmehr existirt sie eben so gewiß, als Ich, das vorstellende Subject, existire. Aber eben so gewiß, wie diese Thatsache ist auch, daß, wenn ich dieses Subject mit seinen intellectuellen Functionen (Raum und Zeit und den Kategorien) aufgebe, zu

gleich die materielle und geistige Welt verschwindet, da sie nur in und durch die Formen des Intellectes existiren kann. D. h. also: Subject und Object der Erkenntniß hängen durch jene ihnen gemeinsamen, transscendentalen Formen ihrer Existenz so innig, so nothwendig mit einander zusammen, daß sie nur mit einander bestehen können, nothwendige Correlate sind, zugleich stehen und fallen. Da Ich nun aber, das erkennende Subject, nicht souverän über diesen beiden unzertrennlichen Factoren der thatsächlich vorgestellten d. i. empirisch realen Welt stehe, sondern auf ewig in die Schranken meines subjectiven Intellects gebannt, mit dem einen Factor identisch zusammenfalle, so spreche ich die Abhängigkeit der beiden Erkenntnißfactoren so aus, daß ich der empirischen Welt (dem Object der Erfahrung) trotz ihres factitischen Daseyns (ihrer empirischen Realität) unbedingte Abhängigkeit von dem Daseyn meines Intellects beilege." So aufgefaßt hält der Herr Verf. die Kantische Philosophie für unwiderleglich. Sie wird in dieser Auffassung „das reine Gold der Wahrheit" genannt. Bei dieser Auffassung mußte, wie S. 25 angedeutet wird, „manche unechte Schlacke abgestreift und weggeworfen" werden. „Wir haben daher insofern ein eigenmächtiges Verfahren beobachtet, als wir bei jener Scheidung Gedanken auseinandergelöst haben, die bei Kant geeinigt sind. Wir haben nur auf die Wahrheit gesehen und der Unwahrheit den Rücken zugewandt."

Es handelt sich aber bei der Auffassung und Darstellung der Lehren eines Philosophen nicht um das, was er nach des Darstellers Ansicht hätte sagen sollen, sondern um das, was er gesagt hat, nicht um das, was der Darsteller als Gold bezeichnet, sondern um das Ganze, also auch um das, was „Schlacke" genannt wird, ohne welche Kant's Lehre als etwas ganz Anderes erscheint, als sie dieser selbst genommen wissen will. Nach Kant sind Raum und Zeit Voraussetzungen unseres anschauenden, die Kategorien Voraussetzungen unseres denkenden Geistes, Raum und Zeit und die Kategorien sind ursprüngliche Anschauungs- und Denkformen des anschauenden und denkenden Geistes; sie

sind das, was vom Geiste bei der Erkenntniß hinzugethan wird, sie geben der Erkenntniß die Freiheit. Aber die Form ist eine leere Form ohne Inhalt, ohne Stoffe, ohne eine Vielheit, und diese kommt von einem äußern Faktor, der so gewiß existirt, als der innere. Man kann den innern Factor nicht vom äußern trennen, weil man dann statt Erkenntniß ein ganz leeres Schema erhält; wohl aber existirt der äußere Factor an sich; er ist eben das Mannigfaltige des Stoffes, das was den Formen des Geistes den lebendigen Inhalt giebt. Nach Kant existirt daher die Welt auch an sich ohne das denkende Subject. Kant muß darum das Ding, wie es uns unter den uns angeborenen Formen des Raumes und der Zeit erscheint, von dem Dinge, das an sich ist, „das Ding in der Erscheinung oder das Phänomen und das Ding an sich oder das Noumenon" unterscheiden. Ihm existirt das Object, die Welt auch an und für sich, abgesehen vom Subject; es ist das uns afficirende Stoffliche.

Mit Recht hat aber der Hr. Verf. als den Hauptfehler, durch dessen Nichtbeachten oder Festhalten der ganze verkehrte Entwickelungsgang der deutschen Philosophie seit Kant bedingt wurde, diesen Unterschied des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich bezeichnet. Mit Recht hat er bemerkt und nachgewiesen, daß nach der Consequenz des Kant'schen Systems das sogenannte Ding an sich Nichts, eine unvorstellbare Vorstellung, ein unbegreifbarer Begriff, ein eisernes Holz, eine contradrictio in adjecto ist. Mit Recht hat er gezeigt, daß die Epigonen Kant's, die als die Koryphäen der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts genannt werden, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer, diesen Fehler Kant, die Unterscheidung des Dinges an sich und des Dinges in der Erscheinung, entweder nicht als solchen erkannten und unangetastet stehen ließen, oder ihn nicht zu entfernen wußten und die Kantische Philosophie in diesem Punkte unbeanstandet ließen. Referent stimmt in diesen Beziehungen vollkommen mit dem Herrn Verf. überein. Wir müssen um das so genannte Kant'sche Ding an sich zu erhalten, von demjenigen abstrahiren, was das Ding

zum Dinge in der Erscheinung macht; wir müssen von Raum und Zeit und von den Kategorien des Verstandes, die vor aller Erfahrung unserem Subjecte ursprünglich gegeben sind, abstrahiren. Das Ding an sich darf nach Kant weder im Raum noch in der Zeit, weder Alles noch Vieles, noch Eines, weder Realität, noch Negation, noch Limitation, weder Causalität und Dependenz, noch Subsistenz und Inhärenz, noch Wechselwirkung oder Gemeinschaft, weder möglich, noch wirklich noch nothwendig seyn. Was aber Alles dieses nicht ist, ist nichts, kann weder vorgestellt noch angeschaut noch gedacht werden.

Besonders lesenswerth ist der Nachweis, wie der Hr Verf. psychologisch und historisch, subjectiv und objectiv Kant's zum Dinge an sich führende Entwickelung begründet (S. 30—51). Dieses Ding an sich, das Unerkennbare, wollte die nachfolgende Philosophie erkennen, während sie das Erkennbare, das Ding in der Erscheinung, welches eben das wahre und eigentliche Ding an sich ist, so daß dieser Kant'sche Unterschied hinwegfällt, unbeachtet ließ. Aber der Fehler dieser Unterscheidung ist nach des Referenten Dafürhalten nicht eine Inconsequenz seines Systemes. Der Fehler ist nicht der einzige, ursprüngliche, er hängt von einem ursprünglicheren ab, weil dieser andere den von dem Herrn Verf. gerügten Fehler bedingt. Er liegt nämlich in der Kant'schen Trennung von Form und Stoff, so daß die Form der Erkenntniß einzig und allein in den subjectiven Geist, der Stoff in die objective Natur verlegt wird. Man kann den Stoff, was schon Aristoteles eingesehen hat, nicht von der Form, die Form nicht von dem Stoffe trennen; sie gehören unzertrennlich zusammen; sie existiren subjectiv in der Vorstellung und dem Begriffe und objectiv in den Dingen. Diese Zusammengehörigkeit von Subject und Object ist bei Kant durch die Zusammengehörigkeit von Form und Stoff bedingt, da jene in das Subject, dieser aber in das Object verlegt wird. Allein auch mit dieser ungehörigen Trennung von Form und Stoff als Auseinanderlegung des Subjects und Objects ist immer noch nicht der allerletzte Grundfehler der Kantischen Philosophie, der

allerletzte Grund der fehlerhaften Unterscheidung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich aufgefunden.

Der letzte Grund liegt in der von Kant angenommenen Apriorität des Raumes und der Zeit und der Verstandeskategorien. Wie beweist Kant diese Apriorität? Der Hr. Verf. entwickelt die Kant'sche Auffassung also: Alles Anschauen findet im Raum und in der Zeit statt und kann außer ihnen nicht statt finden. Alles Denken kann ferner erstens an sich (als Function des intelligenten Subjects) nur in der Zeit vor sich gehen und bezieht sich außerdem immer auf das in der Anschauung (also in Raum und Zeit) Gegebene." ...... „Raum und Zeit sind nicht aus den Anschauungen abstrahirt, da sie vielmehr vorhanden seyn müssen, wenn überhaupt irgend welche Anschauung subjectiv und objectiv möglich seyn soll. Daher können wir uns zwar alles in Raum und Zeit Daseyende hinwegdenken, Raum und Zeit aber schlechterdings nicht; denn mit ihnen zugleich würde nicht nur die empirische Welt, sondern auch unser Intellect, ja unser Ich hinwegfallen, von ihm selbst hinweggedacht werden, was unmöglich ist. In den Sätzen der Mathematik sprechen wir ferner lauter Bestimmungen des Raumes und der Zeit aus, wie wir sie nicht aus der Erfahrung geschöpft (a posteriori erkannt) haben, sondern vielmehr unabhängig von ihr, rein vermöge der Gesetze unseres Intellectes (a priori) für unumstößlich gewiß d. i. für schlechthin allgemein und nothwendig erklären. Endlich sind Raum und Zeit keine discursive, sondern intuitive Vorstellungen; denn sie verhalten sich zu den ihnen logisch untergeordneten Vorstellungen (verschiedenen Räumen und Zeiten) nicht wie die Gattung zur Art, sondern wie das Ganze zu den Theilen."

Prüfen wir diese Beweise der Apriorität des Raumes und der Zeit. Es ist wahr, daß alles Anschauen in Raum und Zeit stattfindet und außer ihnen nicht statt finden kann. Hierin liegt allerdings die nothwendige Annahme der Subjectivität von Raum und Zeit, d. h. daß sie Anschauungsformen unseres Geistes sind. Folgt aber daraus, daß sie allein subjectiv sind?

Können sie nicht auch objectiv seyn? Ja, sind sie nicht auch objectiv? So richtig ich sage: Alles Anschauen findet in Raum und Zeit statt und kann nicht außer ihnen stattfinden, so gut kann ich auch sagen: Alle Dinge sind in Raum und Zeit und können nicht außer ihnen seyn. Womit fängt aber alle Erkenntniß an? Selbst nach Kant: Mit der Erfahrung. Und wodurch entsteht Erfahrung? Dadurch, daß ein von mir unterschiedenes Ding, ein Object auf mich wirkt So sind Raum und Zeit nicht vor der Erfahrung, sie werden von uns nicht vorausgesetzt, sondern sie sind zugleich in und mit der Erfahrung gegeben. Wie das Denken, so ist auch das Seyn in Raum und Zeit und kann nicht außerhalb derselben stattfinden d. h. so wenig ein Ding außer Raum und Zeit ist, so wenig ist dessen Anschauung außerhalb derselben. Allerdings sind Raum und Zeit nicht von den Anschauungen abstrahirt, aber sie sind in und mit allen Anschauungen, nicht vor denselben gegeben, wie sie in und mit den Dingen gegeben sind. Es ist falsch, daß wir uns zwar Alles in Raum und Zeit Daseyende hinweg denken können, aber Raum und Zeit schlechterdings nicht. „Mit ihnen so begründet der Hr. Verf. die Kant'sche Ansicht, würde nicht nur die empirische Welt, sondern zugleich unser Intellect, ja unser Ich hinwegfallen, von ihm selbst hinweg gedacht werden, was unmöglich ist." Wenn wir Alles in Raum und Zeit Daseyende inweg denken, müssen wir allerdings auch Raum und Zeit hinwegdenken; denn Raum und Zeit sind keine Dinge, in welchen die Dinge sind, wie Körner in einem Gefäße, sie sind auch keine Eigenschaften der Dinge, die man von den Dingen hinwegnehmen kann, so daß sie dann noch die Dinge sind, die sie sind; sie sind Verhältnisse unter denen die Dinge sind, daß sie nicht in einander sondern neben einander, nicht zumal, sondern nach einander sind. Da nun die Dinge nur dadurch Dinge sind und seyn können, daß sie neben und nacheinander sind, so müßte man, wenn man die Dinge hinwegdenken wollte, allerdings auch Raum und Zeit hinwegdenken. Wenn wir alles Räumliche und Zeitliche hinweg dächten, was, wie und wo soll-

ten dann die Räume und die Zeiten seyn? Wir sollen Alles in Raum und Zeit Daseyende hinwegdenken können, Raum und Zeit aber deshalb „schlechterdings nicht," weil dann nicht nur die empirische Welt, sondern auch unser Intellect, unser Ich „hinwegfallen" müßte, was unmöglich ist? Gehört denn nicht auch unser Intellect, unser Ich zu Allem im Raum und in der Zeit Daseyenden, oder ist er etwa nicht im Raume und in der Zeit da, und wenn solches der Fall ist, fällt er nicht auch mit dem Hinwegdenken alles in Raum und Zeit Daseyenden hinweg? Wir können aber, wendet man uns ein, kein absolutes Nichts denken, weil es die Aufhebung des Seyns und des Denkens ist! Gut, aber gerade darum können wir nicht alles in Raum und Zeit Daseyende wegdenken, so daß Raum und Zeit noch übrig bliebe. Ein absolut leerer Raum ist so unmöglich, als eine absolut leere Zeit. Sie sind beide nur in und mit den Dingen, beziehungsweise den Anschauungen da, und verschwinden mit jenen also subjectiv und objectiv zugleich, wie beides auch bei Form und Stoff der Fall ist. Allerdings setzt die Methematik Raum und Zeit voraus; aber Raum und Zeit setzen die Dinge voraus, weil ohne die Anschauungen derselben von keinem Raum und keiner Zeit die Rede seyn kann. Was von den Anschauungen des Raumes und der Zeit, gilt auch von den sogenannten reinen Verstandesbegriffen; sie sind inhaltsleere Formen ohne die Dinge, und die Dinge selbst sind keine Dinge ohne diese Formen; sie sind weder allein subjectiv, noch allein objectiv, sondern beides zugleich; Quantität, Qualität, Relation und Modalität sind nicht vor den quantis, qualibus u. s. w., sondern in und mit den quantis, qualibus gegeben, nicht von den quantis, qualibus unabhängige Voraussetzungen. Was soll eine Quantität, Qualität u. s. w. ohne quanta, qualia seyn? Schon Aristoteles erkannte richtiger in den Kategorien ihre objective Bedeutung. In dieser sogenannten unbegründeten Apriorität des Raumes und der Zeit und der Verstandeskategorien liegt der Grund der unbegründeten, von dem Herrn Verf. mit Recht gerügten Unterscheidung des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an

sich. Denn wir können, wenn diese Anschauungs= und Denkformen allein ursprünglich vor der Erfahrung in unserm Geiste liegen, nur sagen, wie uns die Dinge unter diesen uns angebornen Formen erscheinen, nicht aber, was sie an sich sind; wir werden und müssen nach einer solchen falschen, Form und Stoff obsolut trennenden Anschauungsweise auch eben so falsch das Ding in der Erscheinung vom Dinge an sich trennen, während, wenn wir das Wahre festhalten, daß Form und Stoff nicht absolut getrennt existiren, sondern nur logisch unterschieden werden, das Ding in der Erscheinung auch das Ding an sich ist und damit der Unterschied beider schwindet. Nur dann hat die Unterscheidung einen wirklichen, begründeten Sinn, wenn wir die subjective Auffassung von der objectiven Existenz des Dinges unterscheiden, welche erstere aber nur dann einen Sinn hat, wenn wir die eigenthümliche Einrichtung der Sinnes= und Verstandeswerkzeuge, nicht aber, wenn wir die zum Wesen jeder objectiven Existenz unerläßlichen Verhältnisse unter jener subjectiven Auffassung verstehen.

Vorzüglich ist die Kritik des Herrn Verf. gegenüber den von Kant ausgehenden philosophischen Systemen des neunzehnten Jahrhunderts. Ueberall wird bei jedem einzelnen derselben der Zusammenhang mit Kant angedeutet und der Sinn und Geist des Systemes bis dahin entwickelt, wo man durch Einfluß des Kant'schen Hauptfehlers die Unhaltbarkeit des Systemes und die nothwendige Zurückführung auf Kant begründen kann.

Im zweiten Kapitel wird dieses an der idealistischen Richtung Fichte's, Schelling's und Hegel's (S. 70—111), im dritten an der realistischen Herbart's (S. 111—140), im vierten an der empirischen von Fries (S. 140—157), in der fünften an der transcendentalen Schopenhauer's (S. 157—204) nachgewiesen.

Die scharfsinnige und in allen Theilen möglichst klare Darstellung und Kritik des Fichte'schen Systemes schließt S. 86 mit den Resultaten: „Fichte setzt die Kantische Philosophie voraus. Er hat die Lehre vom „Ding an sich" gekannt und aus den

skeptischen Angriffen gegen dieselbe gewußt, daß sie eine Inconsequenz war. Er hat aber durch die Aufstellung eines „Ichs an sich“ denselben Fehler begangen, also die Kantische Philosophie in diesem Punkte nicht verbessert.“

Fichte's Lehre läßt sich, da das Ich an sich absolute Thätigkeit ist und durch die Selbstbegrenzung, das Nichtich, als ein bestimmtes, einzelnes Ich erscheint, in den Satz zusammenfassen: „Ich = Alles.“ Schelling gewint durch Conversion den Satz Alles = Ich; das Subjective wird objectivirt. Schelling nimmt für sein sogenanntes Absolutes als die Indifferenz des Subjectiven oder Idealen und des Objectiven oder Realen ein eigenes Organ und eine besondere Anschauung, die „intellectuelle“ an, weil es bekanntlich eine eigene, nicht Jedermann eigene Kunst, die transscendentale ist, Subject und Object hinwegzudenken und dennoch etwas übrig zu behalten, den salto mortale aus dem Nichts in's Etwas zu machen' und dann dieses Nichts für das eigentliche Etwas auszugeben. Das Schelling'sche absolute Ich ist das unverkennbare Kant'sche Ding an sich. Auch hier wurde Kant's Fehler nicht nur nicht verbessert, sondern im Gegentheil der Begriff, den Kant nur negativ als Grenzbegriff oder positiv als problematisch hingestellt, weil nach dessen eigenem Geständnisse ein Gegenstand der Verstandeskategorien ohne Bezug auf den unter den Anschauungsformen der Sinnlichkeit empfundenen Stoff vom menschlichen Verstande nicht begriffen werden kann und dazu ein anderer als ein menschlicher, ein intuitiver und nicht ein discursiver Verstand gehört, soll jetzt als ein positiver vor Raum und Zeit hingestellt und diese und alle Kategorien sollen aus ihm abgeleitet werden. Schelling hat also ebenfalls den Kant'schen Hauptfehler festgehalten, ja durch seine unsägliche positive Bestimmung eines Unbegriffs noch verschlimmert (S. 86—97).

Hegel suchte zum Ziele durch die „dialektische Methode“ zu kommen, welche schon Plato und Fichte in der Philosophie angewendet hatten. Der Hr. Verf. nennt den Gedanken Hegels, den Kosmos als Makro- und Mikrokosmos, also Alles in blo-

ßes Denken aufzulösen, allein im abstracten Intellect zu erfassen," einen „großartigen, ganz originellen und charakteristischen" (S. 100) Das Denken des Allgemeinen ist diesem Philosophen das Erste, während das Einzelne, Individuelle nur ein überwundenes Moment des absoluten Denkens ist. Das Abstracte ist aber selbst nur ein Secundäres und setzt die Anschauung des Einzelnen voraus, ohne welche es nicht ist. In der Hauptidee der Hegel'schen Philosophie liegt ihr Hauptfehler. Der Gedanke an sich will alle einzelnen Denkbestimmungen und alle Entwickelungsstufen des Einzelseyns durch die dialektische Methode aus sich herausconstruiren. Allein dieser abstracte Intellect ist eben „bedeutungslos, fällt in Nichts," wenn er sich nicht auf die anschaulichen Data der Empfindung und Anschauung stützt." Referent möchte hinzufügen, daß Hegel in die absolute Idee das zuerst hineinlegt, was er nachher aus ihr herausbringt. Was er aber aus ihr herausbringt, liegt nun und nimmermehr ursprünglich in ihr. Hegel nennt das Kant'sche Ding an sich ein caput mortuum, und ist doch in denselben Fehler gefallen, den er an Kant rügt. Der Hr. Verf. führt S. 108 folgende Stelle aus Hegel's Phänomenologie des Geistes (S. 72) an: „Indem das Bewußtseyn zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dies Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen;" — und ebendaselbst S. 604: „Der Geist erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. die Zeit vertilgt." Das Wesen des Geistes ist also nach Hegel außer der Zeit. Werden Raum und Zeit vorausgesetzt, dann ist der Geist nicht absolut; ist er absolut, dann ist er außerräumlich und außerzeitlich. Er wird eben damit das Kant'sche unvorstellbare Ding an sich. Der Herr Verf. schließt seine kritische Untersuchung Hegel's mit folgenden Ergebnissen (S. 109 u.

110): „Hegel setzt nicht bloß mittelbar die Kantische Philosophie voraus, insofern er direct an die Fichte-Schelling'sche Speculation anknüpft, welche wiederum ohne Kant unmöglich gewesen wäre; sondern auch unmittelbar, insofern der kritische Dualismus ihm als nothwendige Vorstufe im Entwickelungsgange der Philosophie und als aufgehoben in der Identitätsphilosophie gilt. Er hat ferner das Kantische „Ding an sich" sehr gut gekannt und genau besprochen. Trotzdem hat er es nicht nur nicht aus der Kantischen Philosophie hinausgeworfen, sondern ist selbst in denselben Fehler gerathen, da sein absoluter Geist als außerräumlich und außerzeitlich in die Sphäre des Dinges an sich fällt. Er hat also die Kantische Philosophie in diesem Punkte nicht corrigirt" (S. 98—110). Auch der Herbart'sche Realismus knüpft an Kant an. Erfahrung ist bei Herbart, wie bei Kant, die erste uns vorliegende unleugbare Thatsache. Herbart fragt nach den Bedingungen der Erfahrung oder: Wie ist Erfahrung möglich? Durch die Antwort auf diese Frage wird seine Philosophie kritisch, wie die Kantische. Es wird auf die Widersprüche der Erfahrung hingewiesen und als die Aufgabe der Philosophie die Nothwendigkeit hingestellt, die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen hinwegzuschaffen. Zur Bewerkstelligung derselben wird in möglichst präciser und klarer, das Wesentliche zusammenfassender Form die Lehre von den Realen entwickelt, und hieran die Kritik dieser Lehre geknüpft (S. 111—121). Die Realen Herbart's sind nicht räumlich und sollen doch das Räumliche erklären. Ein intelligibler Raum soll aushelfen. Aus raumlosen Punkten wird eine starre Linie konstruirt und der Raum wird zu einer Art von „punktirter Unendlichkeit." Zum Konstruiren gehört „Platz." Zur Konstruirung des intelligibeln Raumes braucht man schon den empirischen Raum. Wenn man dazu einen „absoluten" Raum voraussetzt, so ist eben hier der absolute Raum ganz dasselbe, was der empirische ist, und man muß eben den empirischen schon haben, wenn man den intelligibeln erhalten will. Wenn man den Raum zur „bloßen Möglichkeit" macht, widerspricht man

der Thatsache, daß er Wirklichkeit ist. Wird der Raum mit dem „Gefäß" verglichen, welches die „Möglichkeit einer Form der Flüssigkeit" ist, so ist das Bild nicht passend, weil das Gefäß keine Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist. Herbart will einen „vermeintlichen Widerspruch" durch einen „wirklichen" beseitigen. Der Widerspruch, daß „in einem begrenzten Quantum unendlich viele Theile enthalten" sind, liegt nur in dem Irrthum, welcher den „augenscheinlichen Erkenntnißfactor gänzlich ignorirt, und sich einredet, man müsse Alles im Denken oder dem abstracten Intellect erfassen." Die Realen entstehen nur dadurch, daß man einen „Begriff durch Entfernung alles Anschaulichen bildet; sie sind also durchaus abstract." Die Realen werden ohne das Anschauliche „leer," „schlechthin arm," „Nichts;" sie enthalten nichts von dem, was in der Anschauung wahrgenommen wird; sie sollen die letzten Gründe des Anschaulichen seyn, ohne „anschaulich werden zu können." Es ist also die Umkehrung des wahren richtigen Verhältnisses; das „Abstracte soll die Anschauung produciren," während doch erst die Anschauung zum Abstracten führen kann. „Gänzliche Mißachtung des anschaulichen Erkenntnißfactors ist ein Grundfehler der Herbart'schen Philosophie." Immer bleiben die Realen „ein negatives Ideal" und die „schlechthin positiven Realen" sollen „ein negatives Ideal" seyn? Kommt man hier nicht durch dasselbe System zum Widerspruche, den man durch das System hinausschaffen will? Immer müssen wir bei dem Satze bleiben: „Anschauung ist das Erste, Abstractum das Secundäre," während es bei Herbart das Primäre ist. Wie kann man aus Raumlosen, Unausgedehnten, Einfachen, Räumliches, Ausgedehntes und Zusammengesetztes konstruiren? Herbart kennt den Unterschied des Dinges in der Erscheinung und des Dinges an sich. In seiner eignen Lehre ist die Welt der Erfahrung „Erscheinung" und er unterscheidet von ihr ein „an sich Seyendes" (S. 121—139). Auch bei Herbart gelangt der Herr Verf., wie bei den übrigen Epigonen Kant's, zu dem negativen Resultate der Unhaltbarkeit der Herbart'schen Philosophie und der Noth-

wendigkeit einer Rückkehr zu Kant, der höher als die Epigonen steht, d. h. zur Konstruction einer neuen Philosophie auf der Grundlage der Kantischen. Die Ergebnisse werden S. 138 u. 139 also gefaßt: „Herbart's Realen müssen, da sie selbst unräumlich und unzeitlich gedacht werden und nebst dem übrigen empirischen Scheine auch den stetigen Raum und die stetige Zeit ermöglichen sollen, — wenn man sich auf seinen (Herbarts) Standpunkt stellt — auch außerräumlich und außerzeitlich seyn, also Dasselbe, was Kant's „Ding an sich" ist; aber nach der „consequent" entwickelten Kantischen Lehre würden sie in Raum und Zeit liegen, da sie in intelligibeln räumlichen und zeitlichen Verhältnissen zu einander stehen; sie wären also etwas Anderes, als „das Ding an sich." Aber selbst, wenn man die Frage, ob Herbart in seinen Realen nur eine zweite verbesserte Auflage der Kantischen „Dinge an sich" geben wollte oder nicht, unentschieden läßt, so würden wir doch zu dem Schlusse berechtigt seyn: „Da Herbart, obgleich selbst Kantianer, den bekannten Hauptfehler der Kantischen Philosophie (Unterscheidung des Dinges an sich und des Dinges in der Erscheinung) nicht als Inconsequenz wider ihre eigenen Principien aufgefaßt, also in diesem Punkte den Kriticismus nicht korrigirt, nicht dargelegt hat, wie er bei consequenter Entwicklung erschienen seyn würde, so muß auf Kant zurückgegangen werden."

Fries will die Kant'schen transscendentalen Erkenntnisse auf dem Wege einer innern Erfahrung psychologisch begründen. Er schließt sich an Kant an, sucht aber einen andern Weg der Begründung. Es ist „die philosophische Anthropologie," von welcher Fries ausgeht. Die „Erkenntniß der Welt" ist immer nur „eine Thätigkeit der Vernunft" und muß als solche untersucht werden. Er geht daher von einer „innern Naturlehre" aus. Man gewinnt durch Induction die allgemeinen Grundgesetze und beurtheilt nach diesen den einzelnen Fall. Auf diesem Wege will er die Kant'schen Untersuchungen verbessern und vollenden. Er fängt mit der Empfindung an und steigt so allmählig bis zur Abstraction hinauf. Bei der Behandlung der

Einbildungskraft untersucht er erst die Kant'sche Lehre von Raum und Zeit. Wie soll man aber Raum und Zeit, die nothwendigen Formen alles Vorstellens und Denkens, psychologisch begründen? Vortrefflich ist, was über den Fries'schen Ausgangspunkt, die Empfindung, gesagt wird. Die Empfindung ist „ein passiver Zustand des Gemüths (nach Fries), in welchem es zum Anschauen genöthigt, zur Thätigkeit bestimmt wird." Darum wird noch unterschieden „die bloße Bestimmung des Sinnes und der sinnliche Eindruck durch das Afficirende, durch welchen jenes Anschauen hervorgebracht wird." Was ist dieses „Afficirende," zur „Thätigkeit," zum „Anschauen" Nöthigende? Fries meint, es komme für's Erste nur darauf an, wie wir die Gegenstände erkennen," nicht, „wie sie sind." Aber die uns zur Anschauung nöthigenden Gegenstände sind „gegeben;" man kann daher nicht thun, als wenn sie nicht gegeben wären. In der Erfahrung sind nur „Complexionen von sinnlichen Empfindungen" vorhanden. Wie kann man die Gegenstände dann unterscheiden als solche, wie wir sie erkennen und als solche, wie sie sind? In der Erfahrung ist dieser Unterschied nicht gegeben. Die Empfindung soll nach Fries „die Anschauung gegenwärtiger Gegenstände in sich enthalten." Man kann aber von keinen Gegenständen reden, wenn sie „nicht zu räumlichen Gegenständen combinirt sind, welche in zeitlicher Aufeinanderfolge sich gleich bleiben oder ändern." Man muß also hier schon mit Raum und Zeit anfangen und sie nicht durch die Einbildungskraft erst hinten nachrücken lassen. Sie sind, möchte Referent sagen, die Avant- nicht die Arrièregarde. Es ist verkehrt, durch Induction im Subjecte etwas nachweisen zu wollen, das nur als Correlat des Objects zu einer solchen Anschauung kommt. „Die philosophische Anthropologie gleicht hier Jemandem, der durch Zusammenzählung aller Bäume das Daseyn des Waldes nachweisen will; sie sieht im Anfange ihres Unternehmens den Wald vor Bäumen nicht." Man kommt auf dem Wege der Induction immer nur zu einer „comparativen Allgemeinheit" und einer „relativen Nothwendigkeit." Es ist ein Irrthum, das Subject ohne Object zum „ein-

zigen Producenten der Erkenntniß" machen zu wollen. Fries unterscheidet die Dinge, wie sie an sich sind und wie sie uns erscheinen; er kommt so wieder auf das „Hauptdogma des transscendentalen Idealismus," Ding an sich und Ding in der Erscheinung. Ihm sind „die modalen Grundsätze unserer idealen Ansicht der Dinge:" 1) die Sinnenwelt unter Naturgesetzen ist nur Erscheinung," 2) „der Erscheinung liegt ein Seyn der Dinge an sich zu Grunde," 3) „die Sinnenwelt ist die Erscheinung der Welt der Dinge an sich." Der erste Satz soll das „Princip des Wissens," der zweite „des Glaubens," der dritte „des Ahnens" seyn. Der Glaube wird ein „speculativer" genannt. Auch Fries, ist das Ergebniß, „hat die Kantische Philosophie vorausgesetzt; er hat aber ihren bekannten Fehler nicht nur nicht entfernt, sondern sogar selbst adoptirt" (S. 140—156).

Schopenhauer sieht in dem Hauptfehler Kant's der Unterscheidung der Erscheinung von Dingen an sich, Kant's „größtes Verdienst." Im Wesentlichen weicht Schopenhauer's Lehre in ihrer ersten Hälfte von Kant nicht ab, weicht aber in der zweiten Hälfte durch einen „neuen originellen Satz" ganz von ihm ab. Die Auseinandersetzung mit Kant beginnt er in der Abhandlung über den Satz vom Grunde und vollendet sie in der „Kritik der Kantischen Philosophie." Nach Schopenhauer's Lehre ist die Welt „meine Vorstellung." Das Subject ist erkennend, „nie erkannt," es ist „der Träger dieser ganzen unendlichen Welt, Bedingung allen Objectes." Vorstellung ist das Object für das Subject. Subject ist nicht ohne Object, Object nicht ohne Subject. Die Welt bleibt mir immer eine Welt der bloßen Vorstellung. Die Welt als Vorstellung ist ein „bestandloser, unwesenhafter Traum" (Erscheinung). Wir können daher „ihren tieferen Kern, das Ding an sich" nicht im Gebiete „der Vorstellungen" suchen, welche es mit den anschaulichen Gegenständen der Welt zu thun haben. Das Object bleibt immer Vorstellung für das Subject; wir sind also mit der Frage nach dem Ding an sich an das Subjekt gewiesen. Das Subject ist nämlich nicht allein erkennend, es ist auch „Wille." Jeder Willens-

act erscheint als Bewegung unseres Leibes. Was ich „innerlich als Wille finde, das ist zugleich in äußerlicher Erscheinung Action des Lebens." Die „Action des Lebens" ist der „objective Wille." Der Leib ist der sichtbare, durch Erfahrung erkannte Wille. Diese Einsicht ist der Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens jeder Erscheinung der Natur. So ist der Wille „das Ding an sich, dessen Erscheinung die Welt als Vorstellung ist." Das Ding an sich ist also der Wille, der in der unorganischen Welt auf Ursachen, in der pflanzlichen auf Reize, in der thierischen auf Motive handelt. Er waltet blind und zündet sich endlich das Licht der Erkenntniß im Gehirne an, dessen Function der Intellect ist. Durch den Intellect beginnt nun die Spaltung in Subject und Object. Ihm ist die Welt als Vorstellung da; der Wille erkennt sich nun a posteriori durch den Intellect. Schopenhauer geht sonach von den falschen Kant'schen Sätzen aus, daß die empirische Welt in Raum und Zeit Erscheinung, nicht das Ding an sich sey. Er sucht diese durch die Behauptung zu stützen, daß das Gesetz der Causalität so gut subjectiven Ursprungs sey, als die Sinnesempfindung, die Grundlage der Anschauung, daß Zeit und Raum subjectiven Ursprunges seyen, daß das Seyn des Objects bloß in seinem Wirken bestehe, also nur in den Veränderungen, die es in einem Andern hervorbringt, mithin an sich Nichts sey! Die Materie ist nämlich nach ihm Causalität und „sonst Nichts." Ganz richtig wird dagegen von dem Herrn Verf. geltend gemacht, daß ein Wirken ohne vorhergehendes Seyn, ohne ein Wirkendes, eine Veränderung ohne Verändertes, ein Werden ohne Werdendes, ein Prädicat ohne Subject, sinnlos sey. Sagt doch Schopenhauer selbst: Operari sequitur esse. Man kann keine „Causalität" ohne „Substantialität" denken. Man steigt hier in die „Luft" ohne „die Sprossen der Leiter." Wie kann es einen „Zustand„ geben ohne „etwas, das sich in einem Zustande befindet?" Schopenhauer behandelt Substantialität und Causalität als gleich bedeutend. Dieses ist aber eben so verkehrt, als Raum und Zeit sich gleich zu setzen; sie sind zwar unzertrennlich, aber sie sind ver-

schiedene Seiten des realen Gegenstandes. Auch die Ansicht vom „subjectiven Ursprunge" des Raumes und der Zeit und der Verstandeskategorien gründet sich nach dem Herrn Verf. auf eine unrichtige und unmögliche Auffassung des Kantischen a priori. Sie „entspringen nicht aus dem Subjecte," sondern „sie gehen aller Erfahrung, also auch der innern d. i. dem empirisch erkannten Subjecte eben so wie dem Objecte, voraus als Bedingungen alles Vorstellens." Hier muß Ref. bemerken, daß allerdings Raum und Zeit und die Kategorien nach Kant vom Subjecte zur Erkenntniß der Dinge vorausgesetzt werden, also dem Objecte vorausgehen, eben so, daß sie auch der Erkenntniß des Objectes vorausgehen, daß sie aber nicht vor dem Subjecte gesetzt sind, sondern in und mit dem Subjecte, weil sie ja eben das Subject voraussetzt, damit es anschaue und denke, daß sie also Anschauungs- und Denkformen des Subjects zur Erkenntniß des Objects und folglich subjectiv sind, daß eben hierin die Kant'sche Begründung des vom Dinge in der Erscheinung unterschiedenen Dinges an sich liegt. Ein Ursprung setzt immer schon einen „vorhergehenden Zustand, also Zeit" voraus; er muß „irgendwo" vorgehen (Raum), und fordert, wie alles Geschehen eine Ursache (Causalität). Für Raum, Zeit, Causalität ist daher „kein Ursprung denkbar." Zudem sollen diese nach Schopenhauer „Gehirnfunctionen" seyn. Wie kann das Gehirn „dieses materielle Ding in Raum und Zeit, das ohne Raum und Zeit und Causalität gar nicht zum Entstehen kommen, ja nicht einmal gedacht werden kann, dem Raum, der Zeit, und der Causalität das Daseyn schenken? Raum und Zeit sind da, damit das Gehirn entstehen kann, und ist das Gehirn entstanden, dann entspringen aus demselben Gehirne Raum und Zeit? Was Schopenhauer von einem andern Philosophen sagt, daß er „dem Freiherrn von Münchhausen" gleiche, welcher sich sammt seinem Pferde an seinem Zopfe aus dem Wasser zog, findet hier auf Schopenhauer selbst seine Anwendung (S. 186). Schon Schelling hat in seiner Abhandlung: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" in dem Willen das Ding an sich

erkennen wollen. Die Welt ist ein Ding an sich und ist kein Ding der Erscheinung, das eines von ihm getrennten Dinges an sich bedarf. Schopenhauer versteht unter dem Willen nicht das, was sich die Sprache darunter denkt; er ist ihm ein dunkles Etwas, das einem Nichts gleich ist; denn der Wille ist das Ding an sich für den Stein wie für den Menschen. Ein Wille ist nicht ohne ein Wollendes. Wollen soll die Causalität seyn. Causalität ist aber nichts ohne Substantialität, und doch wird diese von Schopenhauer entweder ganz übergangen oder der Causalität gleich gesetzt. Heißt das nicht so viel, möchte Ref. hinzufügen, als: „Es ist eine Ursache, die kein Ding ist und dieses Nicht-Ding oder Nichtetwas = Nichts will. So gewiß aus Nichts Nichts wird, so gewiß kann auch Nichts nicht wollen. Es ist ein schreiender Ungedanke oder Nichtbegriff, daß der „blinde, erkenntnißlose, aller Motive, Zwecke, Absichten baare Wille" die von Schopenhauer so schön geschilderte „Zweckmäßigkeit" hervorrufen soll. Hier denkt wohl Kant mit Recht, wie der Herr Verf. und der unterzeichnete Ref., eher an eine „absichtlich wirkende oberste Ursache dieser Welt." Schopenhauers Ethik wird eine „Mischung von Blasirtheit, moralischem Katzenjammer und Hochmuth" genannt, die mit dem Namen „Weltschmerz" bezeichnet ist. (S. 198). Auch Schopenhauer hängt in seiner Lehre von der Kantischen Philosophie ab. Er hat, das ist das Ergebniß, das „Ding an sich" gekannt, auch gewußt, daß es durch fehlerhafte Ableitung eingeführt war. Trotzdem hat er es, statt es zu verwerfen, beibehalten, also die Kantische Philosophie in diesem Punkte nicht verbessert. Auch hier werden wir auf die Kantische Philosophie zurückgehen müssen (S. 157—203). Der Herr Verf. deutet im Schlusse (S. 204—215) die Probleme der Philosophie an. Welt und Geist, Subject und Object sind ihm „unzertrennliche Factoren, nothwendige Correlata." Der Mensch ist ein „geistiges Complement der räthselhaften Natur; er ist ein Wesen mit göttlicher Erkenntniß begabt, denkend und besonnen. Zur Lösung der Probleme muß auf Kant zurückgegangen werden. Hat er doch durch seinen Kriticismus den Punkt

angedeutet, von welchem aus der einseitige Standpunkt des Dogmatismus und Skepticismus überwunden wird, hat er doch in seinen Kritiken die Wege und Ziele der Philosophie gegenüber einem einseitigen Realismus und Idealismus vorgezeichnet. Seine „Kritik der reinen Vernunft“ ist für die „Bestrebungen ganzer Jahrhunderte“ das, was früher „das Organon des Aristoteles war.“ Die von dem Herrn Verf. angedeuteten Grundsätze einer objectiven, maaßvollen Polemik sind gewiß beachtenswerth. Der Herr Verf. ist gegenüber der Philosophie der genannten Hauptepigonen kritisch und sein Philosophiren, wie im Nachworte (S. 216—218) angedeutet wird, ist vor der Hand negativ; das positive Gebäude wird der Zukunft vorbehalten. Doch kann man auch hinsichtlich dieses Positiven schon vorläufig „zwischen den Zeilen“ die eigentliche Meinung des Herrn Verf. lesen. Er spricht sich gelegentlich gegen den Materialismus entschieden aus, will lieber eine absichtlich wirkende intelligente Ursache der Welt anstatt des blinden intellectlosen Schopenhauer'schen Willens. Wir führen, um die Denkweise des Herrn Verf., was das Positive betrifft, zu bezeichnen, seine eigenen Worte (S. 66 u. 67) an: „Mit einer Frage beginnt die Erkenntniß und mit einer Frage endiget sie. Für den abstracten Intellect ist nun allerdings eine Frage etwas Unbefriedigendes, Halbes, ja Negatives. Aber der menschliche Geist besteht so wenig nur aus abstractem Erkennen und Reflectiren, daß diesem vielmehr ein Unmittelbares in der objectiven Empfindung und im subjectiven Gefühl vorausgehen muß, ehe es zum Fragen, Erkennen, abstracten Wissen kommen kann. Wenn nun der abstracte Intellect in der letzten transscendentalen Grenzfrage sich bankerott erklären muß, so ist dieses schmerzhafte Geständniß dem Gefühl fremd. Denn da es zwar den Anlaß zur Frage und auch zu der letzten, äußersten giebt, aber doch selbst toto genere vom abstracten Erkennen verschieden ist, so kann es sich dort, wo das Denken daran verzweifeln muß, einen Begriff als Antwort zu finden, ein Surrogat, gleichsam eine gefühlte Antwort geben, welche in Begriffe zu fassen, zu denken freilich unmöglich ist. Das Denken sucht dort zu er-

fassen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Aber es findet, daß es in Raum, Zeit und Kategorien eingeschlossen ist. Das Gefühl hingegen findet hier in einem Positiven, Unsagbaren innere Beruhigung und Versöhnung, in Etwas, das sich nicht denken und aussprechen, sondern nur fühlen läßt. Hier tritt ihm gleichsam der θεὸς ἄῤῥητος der Gnostiker entgegen, das, von dem gesagt wird:

Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist Alles.

Dies ist das Eigenste und Innerste der Menschennatur, das Allerheiligste unserer Seele, das in Kunst und Religion seinen faßbaren, symbolischen Ausdruck findet. Es ist dasselbe, was den abstracten Intellect nach begriffener Wahrheit streben und ringen läßt in der Philosophie, was andrerseits in den herrlichsten und tiefsten Kunstwerken der größten Geister immer wiederkehrt.“ Ref. bemerkt, daß Alles, was in das Gebiet der Wissenschaft gehört, auch begriffen werden muß, und daß es die Wissenschaft nur mit den Begriffen zu thun haben kann. Doch will er einer hier nur gelegentlich angedeuteten positiven Ansicht des Herrn Verf. nicht vorgreifen, da ja der Herr Verf. selbst über seine positive Ansicht nichts „verrathen“ will und nur „einige positive Grundideen“ „zwischen und in den Zeilen“ herauslesen läßt. Wahrheitsliebe, Bescheidenheit und Mäßignng kennzeichnen die kritischen Leistungen dieses Buches. Ref. stimmt hinsichtlich philosophischer Forschungen den Schlußworten vollkommen bei: „Spreche jeder seine Ueberzeugung aus, aber auch nur sie; dann ist uns geholfen.“

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Die ästhetischen Principien des Versmaaßes in Zusammenhang mit den allgemeinen Principien der Kunst und des Schönen. Von Conrad Hermann, Dr. phil. u. a. o. Professor an der Universität Leipzig. Dresden. Verlagsbuchhandlung von Rudolf Kuntze, 1863. 122 S. gr. 8.

Der verdiente Hr. Verf. liebt es, in kleineren Schriften

andeutende und erörternde Gedanken über einzelne philosophische Gegenstände zu geben. Er versteht es, seinem Gegenstande verschiedene Seiten abzugewinnen und dadurch zu weiteren Forschungen anzuregen. Dieses zeigt sich auch an dem in vorliegender Schrift behandelten Stoffe. Der Hr. Verf. geht in ihr von dem Versmaaß in seinen allgemeinen Verhältnissen aus, und bestimmt sodann das Versmaaß nach seinem Begriffe, die Musik und den sprachlichen Stil, die Regel und den Stil in der Kunst, das Versmaaß nach seinem Zusammenhange mit der Poesie, um sodann zum wissenschaftlichen Princip der Aesthetik überzugehen. Jede Kunstgattung als solche hat nach ihm einen durchaus „eigenthümlichen und specifischen Charakter" (S. 15). Das allgemeine Princip des Schönen tritt in jeder einzelnen Kunst in einer „neuen und anders beschaffenen Gestalt" auf. Aus dem ganzen Umfange der besonderen Arten der Kunst darf keine zur „Vervollständigung des Gesammtbildes des Schönen vermißt werden." Die Natur des Schönen ist in jedem Falle eine „zusammengesetzte und konkrete;" sie wird nicht durch „im Voraus festzustellende Begriffe oder Kategorien erschöpft." Der „wahre Schwerpunkt" der Aesthetik soll in der „geordneten Erkenntniß des einzelnen oder bestimmten Schönen liegen." Die wahre Wissenschaft geht von „Einzelnen" aus. Hiefür scheint dem Herrn Verf. das „Versmaaß" als ein solcher einzelner Stoff besonders geeignet. Ref. hat hierin eine andere Ansicht. Es ist diese Behandlungsart nur ein Weg in der Wissenschaft, der analytische oder regressive. Es zeigt uns dieser Weg wohl die Art und Weise, wie aus einzelnen Bausteinen allmählig das Gebäude der Wissenschaft entsteht; aber diese allerdings wichtige Art und Weise der Entstehung der Wissenschaft darf nicht mit der Darstellung der Wissenschaft, dem eigentlichen Lehrgebäude derselben, verwechselt werden. Die Wissenschaft beginnt nicht mit der Frage: Was ist im Versmaaß, in der Plastik, Malerei oder Musik schön? sie geht synthetisch oder progressiv zu Werke, indem sie das Princip der Aesthetik, als die Bestimmung des Schönen an sich, an die Spitze der Gedankenentwicklung stellt. Im-

mer wird es der Begriff, die Idee seyn, welche macht, daß wir etwas Einzelnes, heiße es wie es wolle, schön nennen. Wir finden es schön durch den Begriff, die Idee, die wir hineinlegen. Allerdings entsteht in uns das Schöne durch eine höhere Empfindung, höher, als die sinnliche. Aber zuletzt kann doch nur wieder der Begriff, die Idee entscheiden, wie der Gegenstand beschaffen seyn muß, damit wir ihn nach der Empfindung, die er in uns hervorruft, schön nennen können. Der Hr. Verf. definirt die Aesthetik S. 16. also: „Sie ist die Wissenschaft von den objectiven Empfindungen der menschlichen Seele.“ Sie hat es mit denjenigen Gegenständen zu thun, welche „die Eigenschaft einer nothwendigen Ursache oder eines realen Erscheinungsbildes einer höhern oder allgemeinern menschlichen Empfindung“ besitzen. Zuallererst entsteht aber die Frage: Was ist objective Empfindung? Man unterscheidet bekanntlich die sub- und objective Empfindung, und es kann nur objective Empfindungen geben, wenn es auch subjektive giebt. Zuletzt ist auch die objective Empfindung immer subjectiv. Man empfindet ja nur dadurch, daß man den Eindruck eines fremden Gegenstandes oder der eigenen Lebensorgane in sich, also in dem eigenen Subjecte findet. Was man nicht in sich, dem Subjecte findet, empfindet man nicht. Objectiv kann man die Empfindung nur insofern nennen, als die eigenthümliche Lebensstimmung, welche man Empfindung nennt, durch einen äußern, von mir unterschiedenen Gegenstand, durch ein Object hervorgerufen wird. Zu den objectiven Empfindungen gehören die Empfindungen aller unserer äußern Sinne, des Hellen, Dunkeln, Farbigen, Tönenden, Widerstand Leistenden, Harten u. s. w. Sind aber diese Empfindungen schön, oder ist die Lehre von den Sinnen oder den gegenständlichen Empfindungen derselben Aesthetik oder die Wissenschaft des Schönen? Das Specifische sollen dabei die „höhern und allgemein menschlichen“ Empfindungen seyn. Ruft aber nicht auch das Object des Wahren, des Guten, des Heiligen, der Wissenschaft, Sittlichkeit und Religion in uns „höhere und allgemein menschliche Empfindungen“ hervor und sind diese „schön“ zu nennen?

Liegt nicht vielmehr in einer Besonderheit dieser höheren Empfindungen das Schöne? Verhält sich das Schöne den genannten Objecten gegenüber indifferent, unterscheidet es sich nicht gerade dadurch von ihnen, daß es nicht den Willen, den Trieb oder das Handeln in Bewegung setzt? Allerdings müssen in der Wissenschaft die Begriffe des einfach Schönen, des Erhabenen und Komischen in ihren Gegensätzen, des Kunst-, Natur- und Geistesschönen, die Gesetze des Gefühlslebens und die Gefühlsarten und ihre Beziehung zum Schönen dargestellt, und hieraus erst das Konkrete oder Einzelne abgeleitet werden, wenn man die Wissenschaft selbst haben will.

Nach der Andeutung des wissenschaftlichen Princips der Aesthetik entwickelt der Herr Verf. das Schöne nach Inhalt, Material und Form, und fängt also selbst nicht mit dem Einzelnen, sondern mit der Bestimmung dessen an, was zum Schönen an sich gehört. Wenn er den „vollkommensten und am meisten specifischen Ausdruck" des Schönen in der „Kunst" findet, darf man das Natur- und Geistesschöne doch nicht übersehen, und die Bestimmung des Schönen an sich muß so gefaßt werden, daß auch diese Seiten des Schönen unter dessen allgemeinen Begriff gehören. Wenn der Herr Verf. ein dreifaches Moment in jedem Kunstwerke unterscheidet, das „ästhetische Ideal" (besser die Idee des Schönen), den sinnlich realen Stoff und die Beschaffenheit der Form, „durch welche das Material eine solche Gestaltung erfährt, in der es für uns zum Träger oder zur erscheinenden Hülle jenes Idealcharacters wird, so muß dieses nicht nur auf jedes Werk der Kunst, sondern auch auf das Schöne der Natur, was hier übersehen wird, seine Anwendung finden. Die Dreiheit der Momente aber kann ganz einfach auf eine Zweiheit zurückgeführt werden, welche im Gedanken und im Stoffe besteht. Die Form ist nur das Resultat der Verbindung des Gedankens und des Stoffs. Die eigentlichen Momente sind Gedanke und Stoff, die Form ist ihr Ergebniß. Die Form ist eben die Gestaltung des Stoffes durch den Gedanken; das Schöne ist das Erscheinen des Gedankens im Stoffe.

Das Schöne wird nach Inhalt, Material und Form (S. 17—19) und nach Raum und Zeit (S. 19—21) unterschieden. Hieran schließen sich die Plastik, die Malerei und Musik (S. 21—24), die sinnliche Kunst und die Poësie (S. 24—26). Refer. würde die an ein „äußeres oder sinnliches Material gebundene" Kunst nicht mit dem Herrn Verf. eine „sinnliche" zum Unterschiede von der Poësie als einer „innerlichen oder geistigen" Kunst nennen. Solche Bezeichnung kann zu Mißverständnissen führen. Die bildenden Künste und die Musik sind nicht sinnlich, sondern nur ihr Stoff; die Kunst selbst bleibt immer innerlich und ideal (geistig); der sinnliche Stoff ist nicht schön, sondern der ihn durchdringende und beherrschende Gedanke. Nicht das Material macht die Kunst, sondern die das Material zum Kunstwerke gestaltende Idee des freien künstlerisch producirenden Gedankens. Wie wenig durch das so genannte „Sinnliche" von den übrigen schönen Künsten die Poësie geschieden ist, zeigt sich schon darin, daß die verschiedenen Arten der Dichtkunst den verschiedenen Gestaltungen der so genannten sinnlichen Künste entsprechen, so die epische Poësie der bildenden, die lyrische der empfindenden Kunst der Musik, die dramatische der Einheit beider.

Es folgen die reinen und angewandten Kunstformen (S. 26—31), und die Gattungen der Poësie (S. 31—34). Den Unterschied zwischen Epos und Drama möchte Refer. nicht mit dem Verf. einen „an sich bloß rein formellen" oder gar „für das innere Wesen der Gattung indifferenten" nennen (S. 32). Die Anschauung und die Handlung sind nicht nur der Form, sondern dem Wesen nach verschieden; auch ist in der dramatischen Dichtkunst die Einheit der Empfindung und Anschauung als That verwirklicht. Die Empfindung, das subjective Element tritt in der Erzählung zurück, während sie im Liede vorwaltet. Diese Empfindung gestaltet sich im Drama durch das Denken zum Handeln. Es ist der Conflict der menschlichen Freiheit mit der sittlichen Naturnothwendigkeit, aus dem innersten Wesen der Empfindung sich zur That gestaltend, der im Drama hervortritt. Der Unterschied ist kein formeller, kein in Bezug auf das Wesen

der Gattung indifferenter. Welch ein Unterschied zwischen dem Talente der epischen und dramatischen Productionskraft! Es ist viel leichter gute Erzählungen und Romane zu schreiben, als ein auch nur halb leidliches Drama zu Stande zu bringen. Wir haben einen Ueberfluß von gut geschriebenen Erzählungen, Novellen, Romanen. Wo und bei welchem aber Volke finden sich gegenwärtig wahrhaft gute dramatische Dichtungen? Man muß in die Vergangenheit zurückgreifen, wenn man etwas wirklich Gutes für die Bühne gewinnen will.

Die vorliegende Abhandlung erörtert ferner das Verhältniß der Kunst zur Natur (S. 42—45), das künstlerische Gebiet des Rhythmus oder des Schönen in der Zeit (S. 45—47), den Begriff des rhythmischen Kunstwerkes (S. 47—51), die Sprache als Stoff des Schönen (S. 51—54), die Quantität und den Accent in der Sprache (S. 54—57), das Versmaaß des Alterthums und der neuern Zeit (S. 57—61), das Verhältniß des metrischen Tonprincips zum musikalischen (S. 61—66), das Versmaaß und die Sprachmalerei (S. 66—70), den Fuß, den Vers und die Strophe (S. 70—75), die Arten der Versfüße (S. 75—77), das Versmaaß und das metrische Element im Schönen, (S. 77—79), den Fuß in dem Verhältnisse der Arsis und der Thesis (S. 79—84), die Arten des Versmaaßes und ihre Behandlung (S. 88—91), den Begriff des Verses (S. 91—94), den Kunstcharakter desselben (S. 94—100), die Hauptarten der Verse (S. 100—104), das einfache und erweiterte Vermaaß (S. 104—112), den Kunstcharakter der Strophe (S. 112—117), die Arten der Strophe (S. 117—122).

Was die logische Anordnung betrifft, sollten die allgemeinen Bestimmungen dem Speciellen vorausgehen, und sonach das wissenschaftliche Princip der Aesthetik, das Schöne nach Inhalt, Material und Form, Raum und Zeit, die einzelnen Künste und

Kunstformen, das Verhältniß der Kunst zur Natur, der Begriff des rhythmischen Kunstwerkes, die Sprache als Stoff des Schönen, der Darstellung und Entwicklung des Versmaaßes, der Qualität und dem Accent in der Sprache, dem Versmaaß des Alterthums und der neueren Zeit, den Untersuchungen über das Tonprincip vorausgesetzt werden. Auch gehört der Begriff des Verses (S. 91—94) vor den Fuß, den Vers und die Strophe (S. 70—75), vor die Arten der Versfüße (S. 75—77), vor das Versmaaß (S. 77—79), die Thesis und Arsis (S. 79—84). Die Arten des Versmaaßes und ihre Behandlung (S. 88—91) dürfen nicht so vom einfachen und erweiterten Vermaaß (S. 104—112) getrennt werden, daß zwischen sie, da sie doch beide zusammengehören, der Begriff des Verses, der Kunstcharakter desselben, die Hauptarten der Verse, wie hier geschieht, trennend eingeschoben werden. Auch kann man ohne vorausgehende Entwicklung des Vers- und Versmaaßbegriffes das Verhältniß des metrischen Tonpricips zum musikalischen unmöglich feststellen. Eben so wenig läßt sich einsehen, warum das Princip der Harmonie des Fußes erst auf die verschiedenen Arten der Versfüße und auf das Versmaaß folgt. Die Aesthetik ist eine philosophische Wissenschaft und gerade bei einer solchen, wenn es sich auch, wie in der vorliegenden Schrift, nur um die Form der Dichtkunst handelt, ist die streng logische Form am nothwendigsten. Man darf übrigens auch bei der Form nicht übersehen, daß sie zuletzt der den Stoff durchdringende Gedanke ist, und der Rhythmus zunächst nur als das äußere Gewand, die Hülle, Schaale des Gedankens erscheint. Jede Poësie hat nach ihrem bestimmten Charakter auch ihr bestimmtes Versmaaß. Der Gedanke hat es geschaffen. Der Gedanke soll nicht vom Metrum abhängen, sondern umgekehrt dieses durch den Gedanken seine Gestaltung erhalten. Nicht der Vers macht die Poësie, sondern die Poësie macht die Verse. Man kann in der Dichtkunst metrisch richtig produciren und doch ist das Producirte kei Gedicht. Werden doch mit Recht ganz korrecte Reimereien von wirklichen Gedichten unterschieden. Jenen äußern Klingklang er Poësie

zeichnet der Dichter in dem Xenion des Walpurgisnachts-traumes:

> „Spinnenfuß und Krötenbauch
> Und Flügelchen dem Wichtchen.
> Zwar ein Thierchen gibt es nicht,
> Doch gibt es ein Gedichtchen.

Man kann auch ohne Verse Großes dichten, wenn der freie Gedanke den beengenden Panzer der Form abschüttelt, weil ihm die Prosa die freieste ungehindertste Bewegung erlaubt. Wer wird die Dichtkraft Jean Paul's und den Werth seiner dichterischen Schöpfungen bestreiten wollen? Gehört nicht die in der ganzen Göthe'schen Faustdichtung einzige prosaische Scene des Gespräches Fausts und Mephistopheles vor der Schlußscene des ersten Theiles zu den dichterisch vollkommenen? Macht sie etwa einen schlechteren Eindruck, weil sie nicht in Versen geschrieben ist? Dankenswerth bleiben bei der vorliegenden Untersuchung die vielfach anregenden Gedanken des Herrn Verfassers.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

An Analysis of the Human Mind. By R. Pearson. London Macintosh, 1863.

Der Titel dieses kurzen Grundrisses der Psychologie bezieht sich auf die Ansicht des Verf., die er in der Einleitung entwickelt, daß die ganze Wissenschaft von der Seele bestehe und aufgehe in der Erkenntniß ihrer Thätigkeiten, in der richtig[en] Classification, Verknüpfung und Bestimmung des Abhängigkeit[s]verhältnisses derselben, oder wie er sich ausdrückt, daß „we[nn] die seelischen Thätigkeiten richtig classificirt und ihre gegenseit[ige] Verbindung und Abhänghigkeit von einander richtig bestim[mt] seyen, daraus Alles was für die Kenntniß der Seele von Wi[ch]tigkeit sey, abgeleitet werden könne.“ Eine Definition der Se[ele] selbst lehnt er demgemäß ab; er bezeichnet sie in Uebereinstimmu[ng] mit jener seiner Auffassung der Aufgabe der Psychologie [...]

als „das lebendige Princip in uns, welches denke, fühle, und bis zu einem gewissen Maaße seiner eignen Acte sich zu erinnern fähig sey."

Daraus ergiebt sich, daß ihm die Thätigkeit der menschlichen Seele „in drei verschiedenen Elementen besteht, nämlich in Denken, Fühlen und Behalten" (retention, unter welchem Worte er Gedächtniß und Erinnerungsvermögen zusammenfaßt). Er behauptet diese drei Arten von Thätigkeit seyen die fundamentalen, ursprünglichen Functionen der Seele: jeder einfache Act der Seele gehöre unter eine von ihnen, jeder zusammengesetzte entstehe durch eine Combination von ihnen. Das Denken indeß, obwohl wesentlich stets dieselbe seelische Action, unterscheide sich doch in mannichfaltige Modi. Es werde 1, Aufmerksamkeit genannt, wenn es gerichtet sey auf die Empfangnahme von Information durch die Sinne; 2, Reflexion, wenn es beschäftigt sey mit dem Ueberschauen oder Betrachten dieser durch die Sinne erhaltenen Information; 3, Urtheilen, wenn beschäftigt mit der Vergleichung der einzelnen Punkte oder Theile (items) dieser Information; 4, Imagination, wenn es bemüht sey, die einzelnen Punkte oder Theile in der Form eines Gemäldes zusammenzufügen; 5, Erfindung, wenn es ein solches Gemälde nicht willkührlich construire, sondern um bestimmten Aufgaben, Verhältnissen, Umständen (conditions) zu genügen; endlich 6, Erinnerung, wenn es beschäftigt ist, sich die Informationen in derselben Ordnung, in der es sie empfing, zurückzurufen oder die Operationen der Seele zu überzählen. — Unter der zweiten Thätigkeitsweise der Seele, dem Fühlen, begreift der Verf. nicht nur die mannichfaltigen Einzelgefühle und Empfindungen, nicht nur alle Gemüthsbewegungen, Affecte und Leidenschaften, sondern auch den Willen, der ihm mit dem Gefühle, welches die Herrschaft über die Seele gewonnen, in Eins zusammenfällt. Jedes Gefühl soll aber aus vier wesentlichen „Elementen" bestehen, die er als Beunruhigung oder Störung (disturbing element), als Verlangen (desire), als Freude (joy) und als Betrübniß (sorrow) bezeichnet, von denen indeß das

dritte und vierte Element nur alternativ den verschiedenen Gefühlen zukomme, und zu denen bei starken Leidenschaften noch ein fünftes Element, die in Ekel oder Abstoßung (repulsion) endigende Sattheit (satiety) hinzutritt. — Die dritte Thätigkeitsweise endlich, das Behalten, umfaßt ihm Alles, was wir von Gedanken, Gefühlen ꝛc., die wir gehabt haben, uns wieder zum Bewußtseyn bringen können. —

Man sieht, diese Begriffsbestimmungen, welche der Verf. nicht weiter erklärt und begründet, sondern nur durch allerlei Reflexionen, Bemerkungen, Beispiele zu erläutern sucht, sind bloße Nominaldefinitionen. Wir erfahren nicht, worin denn nun eigentlich die Thätigkeit des Denkens, jene „wesentlich gleiche, selbige Action" der Seele, bestehe, wodurch wir zu Gedanken kommen, wie und durch welche Thätigkeit die Aufmerksamkeit mittelst der Sinne eine Kunde (information) empfange und welcher Art diese Kunde sey ꝛc. Ebenso wenig erfahren wir, worin der Unterschied zwischen der Thätigkeit des Denkens und des Fühlens wie zwischen der des Fühlens und Behaltens bestehe. Wenn aber sonach die Psychologie nichts weiter zu geben im Stande ist als solche Nominaldefinitionen und Distinctionen, so ist sie eine sehr überflüssige Wissenschaft, weil im Grunde keine Wissenschaft. Denn daß wir denken, fühlen, uns erinnern, und daß diese s. g. Actionen der Seele von einander verschieden sind, weiß jeder Denkende von selbst. — Außerdem leuchtet ein, daß wenn das Denken, wie der Verf. behauptet, in allen seinen s. g. Modis es nur mit dem, was es durch die Sinne erfährt, mit den sinnlichen Eindrücken und Perceptionen zu thun hat, alles Erkennen und Wissen auf die Sinnenwelt beschränkt ist. Consequenter Weise wenigstens kann der Verf. nicht behaupten, daß wir von Grund und Ursache, Gesetz, Ordnung, Zweckmäßigkeit etwas wissen können. Denn alle diese Begriffe lassen sich weder aus den Sinneseindrücken noch aus den Gefühlen allein ableiten. Und die Behauptung, der Wille sey das Gefühl, welches die Herrschaft über die Seele gewonnen, involvirt offenbar die Nichtigkeitserklärung aller Willensfreiheit. Denn

seiner Gefühle ist der Mensch nicht mächtig, er kann weder ihr Entstehen verhindern noch sie, nachdem sie entstanden, beseitigen, unterdrücken, noch wesentlich verändern. Ist er also nicht im Stande, sie wenigstens davon abzuhalten, daß sie seine Seele autokratisch beherrschen und sein Handeln leiten und bestimmen, so ist er ein willenloser Spielball seiner Gefühle: von einer Freiheit des Entschlusses, ob und welchem Gefühle (Impulse) er handelnd folgen wolle, kann nicht die Rede seyn.

Aber nicht nur die Begriffsbestimmungen des Verf. und deren Consequenzen widersprechen den psychologischen Thatsachen, weil den Thatsachen des Bewußtseyns, sondern auch die Thatsachen, auf die er für seine Grundanschauung sich beruft, sind nicht überall richtig. Zunächst läßt sich noch bezweifeln, ob das Fühlen eine **Thätigkeit** der Seele oder nicht vielmehr an sich ein Leiden (Afficirt-werden) sey und bloß eine Thätigkeit, wenigstens in vielen Fällen, hervorrufe oder anrege. Ebenso zweifelhaft ist es, ob das Gedächtniß oder das „Behalten" als eine besondere Thätigkeit der Seele zu betrachten sey. Jedenfalls ist es ein Widerspruch, wenn der Verf. ausdrücklich anerkennt, daß sich trotz der genausten Selbstbetrachtung beim Behalten, z. B. eines gelesenen Berichts, doch nichts von einer Thätigkeit der Seele entdecken lasse, und wenn er daraus folgert, das Behalten sey eine „passive action." Denn eine passive Thätigkeit, eine Thätigkeit die nichts thut, ist offenbar keine Thätigkeit. — Der Hauptfehler seiner Classification besteht indeß darin, daß er den Trieb, das Streben und Begehren, nicht als eine besondere Kraft oder Thätigkeit der Seele anerkennt, sondern — unter dem Namen desire — für ein bloßes Element des Gefühls erklärt. Dazu ist er wahrscheinlich verleitet worden durch die Thatsache, daß allerdings unsre Triebe, Strebungen und Begehrungen nur in bestimmten Gefühlen sich uns **kundgeben**. Aber es leuchtet von selbst ein, daß der Hunger, das Nahrungsbedürfniß und der daraus entspringende Trieb nach Nahrung erst **daseyn** muß, **bevor** ein Gefühl des Hungers und des Verlangens nach Nahrung entstehen kann. Und ebenso muß der Geselligkeitstrieb,

der Wissenstrieb, Neugierde ꝛc. daseyn und in uns sich regen, bevor wir ein Gefühl des Verlangens nach Gesellschaft, nach Kenntnissen, nach neuen Vorstellungen, haben können. In diesen und ähnlichen Fällen ist das Verlangen nicht ein „Element" des Gefühls, sondern der von ihm verschiedene Grund des Gefühls, das Gefühl nur eine Affection der Seele durch den sich regenden Trieb, das Medium, mittelst dessen der Trieb und das ihn hervorrufende Bedürfniß sich der Seele kundgiebt und sie anspornt, für seine Befriedigung zu sorgen. Selbst da, wo die Gefühle unmittelbar den Trieb oder das Verlangen zu erzeugen scheinen, z. B. die Schmerzgefühle welche vom Verlangen nach Beseitigung des Schmerzes begleitet sind, wird man richtiger sagen können, daß die Freiheit von Schmerzen ein ursprüngliches Bedürfniß und daher ein ursprünglicher Trieb der Seele sey, der mittelst des Gefühls uns nur zum Bewußtseyn kommt, damit wir uns bemühen den Schmerz wieder los zu werden. Ja wir müssen behaupten, daß alle Thätigkeiten des Leibes wie der Seele, auch das Denken in allen seinen „Modis," von ursprünglichen Trieben ausgehen, und daß diese Triebe von natürlichen Bedürfnissen geweckt werden, von deren Befriedigung die Existenz des Menschen, die Entwickelung und Ausbildung seiner Kräfte abhängt, und die ihrerseits wiederum in der Bedingtheit seines leiblichen wie seelischen Lebens, in der Abhängigkeit seines Daseyns vom Daseyn andrer Wesen, der Natur, der Welt, ihren Grund haben. Wir können diesen Satz hier — wegen Mangels an Raum — nicht beweisen; aber wir behaupten, daß jede genaue Selbstbetrachtung, verbunden mit richtiger Schlußfolgerung ihn bestätigen wird.

Der Verf. dagegen behauptet, daß die Thätigkeiten des Denkens, Fühlens und Behaltens, obwohl wesentlich verschieden, „gegenseitig von einander abhängig seyen." Nun ist es richtig, daß das Denken selbst wie jede einzelne Vorstellung ein — wenn auch meist sehr leises — Gefühl hervorruft, und daß umgekehrt die Gefühle zum Denken, zu Vorstellungen und Erinnerungen den Grund und Anlaß geben. Auch ist das Denken als ei

Verknüpfen und Sondern von Vorstellungen nicht ohne das Behalten (Gedächtniß) möglich. Aber daraus folgt keineswegs daß das Denken vom Fühlen und umgekehrt in dem Sinne „abhängig" sey, daß überall die Acte des Denkens vom Fühlen und die des Fühlens vom Denken angeregt, motivirt, verursacht werden. Dieser Behauptung widerspricht der Verf. selbst, wenn er von einer bestimmten „Ordnung" jener Thätigkeiten spricht und erklärt: „Das erste Element seelischer Thätigkeit, das in Ausübung komme, sey das Denken, das Behalten folge, das Fühlen sey das dritte und letzte." Damit erkennt er selber an, daß das Denken (Vorstellen) ohne Beihülfe des Behaltens wie des Fühlens thätig ist, also in seiner Thätigkeit nicht vom Fühlen und Behalten „abhängig" ist. Und offenbar muß ja ein Inhalt des Bewußtseyns, Perceptionen, Vorstellungen, Gedanken, erst entstanden seyn, bevor sie behalten werden können: denn nur was Inhalt des Bewußtseyns geworden, behalten wir und vermögen wir uns zu erinnern. Und ebenso klar ist, daß die Gedanken, Vorstellungen, Perceptionen, erst nachdem sie entstanden sind, ein Gefühl hervorrufen können. Wenn daher der Verf. behauptet: „Gefühle können nur durch Denken [Gedanken — Vorstellungen] erweckt werden," so widerspricht er offenbar sich selber; denn demnach ist das Fühlen wohl vom Denken, aber das Denken nicht vom Fühlen abhängig. Aber jener Satz ist, in seiner Allgemeinheit wenigstens, falsch: das Gefühl wird nicht bloß vom Denken erregt. Das Kind hat das Gefühl des Hungers, es fühlt das Verlangen (den Trieb) nach Nahrung, bevor es irgend eine Vorstellung von Nahrungsmitteln hat; und dieß Gefühl ist nicht bloß die leibliche Schmerzempfindung des Hungers, sondern zugleich eine seelische Affection, ein Gefühl der Beunruhigung welches die Seele ergreift. Ebenso fühlt das Kind Verlangen nach Bewegung seiner Gliedmaßen und bewegt sie infolge dessen, bevor es eine Vorstellung von Bewegung hat; es fühlt (infolge der Neu- oder Wißbegierde) das Verlangen nach neuen Vorstellungen, und doch kann es offenbar keine Vorstellung seyn, welche dieß Verlangen, dieß Gefühl hervorruft,

u. s. w. Alle diese ersten, ursprünglichsten Gefühle erscheinen völlig unbegreiflich, wenn man das Fühlen nur vom Denken und Vorstellen abhängig macht. Umgekehrt ist das Verlangen (desire) keineswegs ein „Element" aller Gefühle; sonst könnte es ein Gefühl der Seelenruhe, der Befriedigung, niemals, auch momentan nicht, geben: denn das Verlangen hat stets etwas Beunruhigendes und schließt die Befriedigung aus. —

Man sieht, der Verf. bewegt sich nicht nur in einem zu engen Kreise, dessen Beschränktheit eine genügende Erklärung der psychologischen Phänomene nicht zuläßt, sondern es fehlt auch, vielfach wenigstens, jene Schärfe der Beobachtung, Auffassung und Unterscheidung, welche im Gebiete der Psychologie allein zu Ergebnissen führen kann. Gleichwohl gebührt ihm das Verdienst, auf einen Punkt, den trotz seiner Wichtigkeit die Psychologen, die englischen wenigstens, meist vernachlässigt haben, auf den innigen Zusammenhang zwischen Denken, Fühlen, und Verhalten nicht nur aufmerksam gemacht, sondern ihn auch klar und unbestreitbar dargethan zu haben. Auch bezeugen einzelne Bemerkungen, daß dem Verf. keineswegs die Fähigkeit zu feiner Beobachtung abgeht, wenn er sie auch nicht immer ausgeübt hat. Ein Beweis dafür ist die Behauptung, daß unser Denken nicht zwei Dinge auf einmal vorzustellen vermöge, — eine Behauptung, die Vielen sehr parador klingen wird, die aber gleichwohl vollkommen richtig ist. Und ebenso triftig und wahr ist der principielle Satz, daß alle Fähigkeiten, mit denen die Seele begabt ist, den Zweck haben, in geeigneter Weise als Mittel verwendet zu werden zur Erfüllung der Pflichten, welche dem Menschen als vernünftigem, zurechnungsfähigem Wesen obliegen. Er würde sich ein großes Verdienst erworben haben, wenn er diesen Satz mit größtmöglicher Exactheit durchgeführt hätte, anstatt ihn dadurch sogleich zweifelhaft zu machen, daß er behauptet: die Aufgabe des Fühlens sey, den Menschen zum Handeln anzutreiben. Denn es giebt bekanntlich Gefühle, z. B. das Gefühl des Schrecks, des Grams, der Schwermuth, welche vielmehr gerade alle Willens- und Thatkraft dergestalt lähmen

und abschwächen, daß der Mensch, temporär wenigstens, in völlige Passivität versinkt. —

H. Ulrici.

Uebersichtliche Darstellung der neuern französischen Philosophie.

Eugène Poiton, les philosophes français contemporains et leurs systèmes religieux. Paris 1864.

Janet, la crise philosophique. Paris 1865.

De Remusat, de la religion naturelle en France et en Angleterre. Paris 1861.

Von jeher waren Religion und Philosophie die wirksamsten Potenzen in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Gerade darum ist es zu bedauern, daß sie so selten in friedlichem Einverständnisse an der Erziehung der Völker arbeiteten, dagegen so oft in bitteren Kampf gegen einander entbrannten, und daß jede ihren bildenden Einfluß auf die Menschen nur dann in vollem Maaße äußern konnte, wenn die andere ihr Ansehen verloren hatte und in Ohnmacht versunken war.

Welche von diesen beiden Potenzen ist es nun, die dermalen mit vorherrschender Gewalt auf den Geist des französischen Volks einwirkt und über die Denkungsweise und die Bestrebungen desselben die überwiegende Herrschaft ausübt? Wir glauben bei denjenigen, welche mit den Zuständen dieses Volkes genauer bekannt sind, keinem Widerspruch zu begegnen, wenn wir die Behauptung aussprechen, daß dieses die katholische Religion nicht ist. Wir wollen damit nicht läugnen, daß der katholische Clerus in Frankreich noch immer einen großen Einfluß ausübe. Allein wer ist es auf den er diesen Einfluß äußert? Es ist, in der Regel, nur das gemeine Volk, und namentlich die weibliche Bevölkerung. Und dann fragt es sich weiter, ob dieser Einfluß denn auch ein bildender, ein im guten Sinn des Worts erziehender, ein den Geist zu höherer Entwicklung führender und für das Wahre, Gute und Heilige begeisternder ist? Dieses wagen wir entschieden in Abrede zu stellen, so wie wir

auch ohne Anstand behaupten, daß der Katholicismus seinen Einfluß auf den gebildeten Theil des Volkes beinahe gänzlich verloren hat. Einen wahrhaft gläubigen Katholiken in den unterrichteten Ständen zu finden, das ist eine große Seltenheit. Desto gewöhnlicher begegnet man hier einer vollkommenen religiösen Indifferenz, wo nicht einer entschiedenen Antipathie gegen die katholische Kirche und ihren Klerus. Am größten ist die Opposition gegen den Katholicismus in der gebildeten Jugend. Der in den öffentlichen Schulen ertheilte Religions-Unterricht erzeugt bei der unendlichen Mehrzahl der Schüler mehr Abneigung als Ueberzeugung. Dem Cultus ist diese Jugend gänzlich entfremdet, die Priester sind für sie nur allzuoft Gegenstände der Mißachtung und des Spottes. Wer soll jetzt in diesem so unendlich interessanten und einflußreichen Volke die Bildung der Geister in die Hand nehmen? Der Protestantismus kann es nicht: er findet sich in Frankreich in zu geringer Minorität und ist in sich selbst zu sehr gespalten, als daß er auf die Masse des Volkes einen rechten Einfluß gewinnen könnte. An der Philosophie wäre es das Werk der geistigen Fortbildung der Nation zu betreiben. Allein da fragt es sich: Ob denn die Philosophie in diesem Lande sich in einem solchen Zustande befinde und von einem solchen Geiste durchdrungen sey, daß sie dieser großen Bestimmung Genüge leisten könnte? Werfen wir nun einen Blick auf den Gang der Philosophie in Frankreich von dem Anfange unsers Jahrhunderts an bis auf unsere Tage, so begegnen uns allerdings nicht wenige bedeutende Denker, die bei ihren Forschungen dem edelsten Ziele zustrebten. Richten wir aber unser Augenmerk auf diejenigen Systeme, welche in den jüngsten Zeiten am meisten Aufsehen erregten, den Geist des Volkes am meisten ansprachen und auf die gebildeten Stände, besonders auf die studirende Jugend den größten Einfluß äußerten, so müssen wir bekennen, daß von ihnen kein Heil ausgehen konnte. Die heutzutage populärste Philosophie in Frankreich ist eine solche, welche nicht einmal ein Bewußtseyn zu haben scheint von der großen Bestimmung der sie entsprechen

sollte, und die dem herrschenden religiösen und sittlichen Skepticismus und Unglauben, der Versumpfung in den gemeinsten materiellen Interessen weit mehr Vorschub zu thun als sie aufzuhalten und eine bessere Denkungsweise zu erzeugen geeignet ist*). Dieß wird aus einer Uebersicht der Geschichte der Philosophie in Frankreich in den neuern Zeiten, bei welcher wir die oben genannten Werke, vorzüglich das von Poitou zum Leitfaden nehmen, sehr deutlich erhellen.

Das philosophische Erbe, welches das 18. Jahrh. dem 19. übermachte, war der Sensualismus Condillac's, welcher consequent durchgeführt zu nichts anderem als zum Materialismus führen konnte. Auch fehlte es nicht an ausgezeichneten Männern, wie Cabanis**), Volney***), welche ohne Scheu diese Consequenzen zogen und durch ihren Materialismus die Religion und Sittlichkeit untergruben. Nicht ohne heilsame Anregung blieben zwar die Worte von Chateaubriand; allein dieser berühmte Schriftsteller war zu ausschließend Dichter, und seine Werke zu ungründlich, als daß sie etwas anderes als einen vagen, flüchtigen Eindruck auf die Einbildungskraft und das Gefühl hätten hervorbringen können. Außerdem war das unter

*) Poitou in dem ang. Werke äußert sich über den gegenwärtigen Zustand in Frankreich auf folgende Weise (S. VII): „Es handelt sich in dem gegenwärtigen Augenblicke weder um die Unabhängigkeit der Vernunft, noch um den Ursprung der Ideen, nicht einmal um die Geistigkeit der Seele; es handelt sich um etwas ganz anderes, nämlich um das wichtigste und höchste aller Probleme, das wesentlichste philosophische und religiöse Problem, die Idee Gottes. Diese Idee ist in Gefahr: sie erbleicht, sie wankt in den Geistern. Dichte Wolken scheinen sich zu sammeln zwischen uns und dem Himmel. Seit fünfzehn oder zwanzig Jahren ist unter verschiedenen Namen — Pantheismus, Humanismus, Positivismus, kritische Philosophie, Philosophie des Geistes — eine wahre Ueberschwemmung von Skepticismus und Atheismus eingetreten. Nicht als ob man Gott offen und freimüthig läugnete: man behält das Wort bei, man spricht es sogar mit Ehrfurchtsbezeugungen aus; aber indem man fortfährt von Gott zu sprechen, bestreitet man seine Realität, was ebenso viel ist als ob man ihn negirte."

**) Cabanis: Rapports du physique et du moral de l'homme.

***) Volney: Les ruines. La loi naturelle.

der Regierung des ersten Kaisers alles übertäubende Geräusch der Waffen für die philosophische Speculation überaus störend. Kaum aber war dieses Geräusch verklungen, so erwachte auch wieder das Bedürfniß der philosophischen Forschung. Es bildeten sich in der Periode der Restauration zwei Schulen, welche beide gegen den bis dahin herrschenden Sensualismus ankämpften, übrigens aber ganz entgegengesetzte Bahnen einschlugen. Die eine war die spiritualistische Schule, welche mit Royer Collard anhob und in Cousin ihren glänzendsten und wirksamsten Vertreter fand; die andere war die katholische, die sich in Lamennais verkörperte. Die erste brachte bald eine bedeutende Wirkung hervor. Mit Begeisterung wurden die beredten Vorträge Cousin's von dem zahlreichen Auditorium aufgenommen, das sich um ihn zu versammeln pflegte und seine und seiner Schüler Schriften mit lebhaftem Interesse studirte. Es offen eingestehend, daß sie unter dem Einfluß der deutschen und schottischen Philosophie stehe, nannte sich diese Schule die eklektische. Sie war sicherlich auf dem rechten Wege wenn sie damit anfing, in den Geist des Menschen einzudringen und die Erkenntnißkräfte desselben einer sorgfältigen Analyse zu unterwerfen. Auch verdient der Scharfsinn ihrer psychologischen Forschungen volle Anerkennung. Allein sie verweilte zu ausschließend bei dieser psychologischen Analyse. Gerade diejenigen Probleme, zu welchen diese die Bahn hätten eröffnen sollen, nämlich die metaphysischen, hauptsächlich die religiösen, ließen die Denker dieser Schule beinahe gänzlich außerhalb des Bereiches ihrer Forschungen. Sie kamen überhaupt nie dazu ein zusammenhängendes, vollständiges System aufzustellen. Daher kam es, daß wenn sie auch mit Glück den Sensualismus bekämpften und dem Spiritualismus in den Geistern Eingang verschafften, sie doch bei ihren Adepten keine feste, klare religiöse Ueberzeugung begründeten, und gerade deshalb das fühlbarste Bedürfniß der Zeit unbefriedigt ließen.

Die katholische Schule, deren vorzüglichste Repräsentanten

Lamennais*), Bonald, Joseph de Maistre waren, kann eigentlich wegen ihrer feindseligen Stimmung gegen die Philosophie nicht einmal mit Recht eine philosophische genannt werden. Nicht von der Vernunft ging sie aus, sondern von der Auctorität der Kirche. Jene für ganz unfähig erklärend die Wahrheit zu entdecken, stellte sie den Grundsatz auf, daß die Wahrheit nur aus der Meinung der Majorität zu erkennen sey, und daß diese nur in der Kirche — das heißt in der katholischen — sich auf eine authentische Weise ausgesprochen habe. Solche Behauptungen standen mit der allgemeinen Denkungsweise in zu direktem Widerspruch, als daß sie hätten Eingang finden können. Auch löste sich diese Schule bald wieder auf, während die spiritualistische, umgeben von der Gunst des gebildeten Publikums, fortdauerte.

Aber nun trat die Krisis von 1830 ein. Man kann sich heutzutage kaum einen Begriff machen von der Bewegung, der unermeßlichen Gährung der Geister, welche der Sturz der Restaurations-Herrschaft in Frankreich hervorrief. Viele glaubten, jetzt sey die Zeit gekommen, Frankreich in politischer, socialer und religiöser Beziehung gänzlich zu regeneriren. Während der Abbé Chatel seine freie katholische Kirche gründete, die eben so schnell als sie entstanden war wieder unterging, gab sich eine Anzahl gläubiger Glieder der protestantischen Kirche der Hoffnung einer Protestantisirung von ganz Frankreich hin, und gründete zu diesem Zwecke die noch bestehende und in Paris ihr Centrum habende evangelische Gesellschaft. Unterdessen träumten St. Simon und Fourier von einer Verjüngung des ganzen gesellschaftlichen Zustandes, welche der erstere von dem Princip der Nützlichkeit aus, der andere durch die zur Herrschaft erhobenen Triebe und Leidenschaften bewerkstelligen wollte.

Wie benahm sich in dieser schäumenden Bewegung der Geister die Philosophie? Die spiritualistisch-eklektische Schule

*) Es handelt sich hier um das berühmte Werk von Lamennais: Essai sur l'indifférence. Man weiß es, daß dieser sonderbare, enthusiastische Geist später in eine ganz andere Richtung gerieth.

dauerte fort; allein ihr Glanz war erbleicht. Cousin selbst, das Haupt derselben, wurde hineingezogen in die politische Strömung, dem akademischen Lehrfach, in welchem er so viele Bewunderung eingeerndet hatte, entfremdet. War es ihm auch, vermöge der hohen Stellung zu der er gelangte, ein Leichtes seiner Schule ein gewisses Primat zuzusichern und alle philosophischen Lehrstellen mit seinen Adepten zu besetzen, so fand doch die eklektische Philosophie nicht mehr dieselbe Gunst wie früher und brachte daher auch ungleich weniger Wirkung hervor. Das lag zum Theil darin, daß vielerlei andere Interessen die Geister in Anspruch nahmen; daran war sie aber zum Theil selbst Schuld: denn wie wenn sie sich gescheut hätte die höchsten Probleme der Philosophie zum Gegenstand ihrer Forschungen zu machen, wandte sie sich vorzugsweise historischen Arbeiten zu. Sie hat auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie mit anerkennenswerthem Erfolge gearbeitet, und durch ihre eindringenden Untersuchungen über manche in dieselbe einschlagende Punkte ein helleres Licht verbreitet. Allein damit, daß man von ihr erfuhr was Plato, Aristoteles und andere große Geister gedacht, gelehrt und welche Methoden sie in Anwendung gebracht, war im Grunde niemandem geholfen. Das konnte nicht dazu dienen, die so tief erschütterten religiösen und sittlichen Ueberzeugungen auf's Neue zu begründen und dem Geiste der Gebildeten des Volks einen edlen Schwung zu ertheilen. Diese Schule ahnte nicht die furchtbaren Feinde, welche anfingen ihr Haupt zu erheben; sie beachtete nicht den Pantheismus, den Atheismus und den ekelhaften Cultus des Fleisches, deren Stimmen sich bereits hie und da vernehmen ließen.

Der Pantheismus wurde zuerst in der Schule des St. Simonismus ausgebeutet, die hier von der Idee ausging, die in einer der letzten Periode ihres Stifters angehörigen Schrift niedergelegt war*). Geleitet von dem Grundsatz, daß Geist und Materie nicht, wie sie im Christenthum erscheinen, ge-

*) Le nouveau Christianisme, 1832.

trennt und einander entgegensetzt werden dürften, sondern zu einer Einheit müßten gebracht werden, lehrten diese Schüler St. Simon's, daß Gott weder Materie noch Geist, sondern die Summe der Existenzen sey. Alles was da ist, sey ein einziges, untrennbares, unendliches, lebendiges Wesen. Das Weltall sey Gott: Alles sey in ihm und durch ihn, Alles sey er selbst. Dieser Grundsatz der Vereinigung von Materie und Geist führte sie zur Lobpreisung der materiellen Arbeit und der Rehabilitation der sinnlichen Vergnügen, wodurch sie sich dem widerwärtigen Fourierismus näherten.

Beide Schulen, die St. Simonistische und die Fourieristische sind längst erloschen; aber ihr Einfluß dauert fort. Aus ihren Grundsätzen entwickelte sich der Socialismus, der in dem französischen Volk noch viele Anhänger zählt. Der in der ersten dieser Schulen aufgelebte Pantheismus trat bald in einigen Schriften hervor, wie in dem confusen Werke von Pierre Leroux*). Wem durch solche Bücher die Augen nicht geöffnet wurden über die Gefahren, welche allen edeln Ueberzeugungen drohten, dem hätten sie aufgehen sollen bei der Erscheinung des Werkes des bekannten, vor noch nicht langer Zeit verstorbenen Proudhon: Système des contradictions économiques, ou philosophie de la misére (1842, 2 vol.). Offener, kecker, auf brutalere Weise ist, seitdem die Welt steht, der Atheismus nie gepredigt worden als in diesem Buche. Ausgehend von den Antinomieen in der Welt und in der Menschheit behauptet der Verfasser, daß, wenn Gott existirte, er uns betrogen und sich der Ungerechtigkeit und Grausamkeit gegen uns schuldig gemacht hätte. Ohne uns das nothwendige Licht zu ertheilen, hätte er uns in das Dunkel dieses Lebens geschickt, mit unserer unvollkommenen Logik und unserm blinden Egoismus hätte er uns dem Kampfe mit den überall herrschenden Antinomieen überlassen. Wenn es einen Gott gäbe, so hätte er an uns, und

*) De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion. 2 vol. 1840.

mehr als wir die Hölle verdient. Und nun erhebt sich Proudhon gegen Gott und spricht gegen ihn eine Reihe von Verwünschungen aus, die das Gräßlichste sind was die Literatur aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat. Er schließt mit dem Resultate: da Gott nothwendig antiprogressiv ist, so ist der Atheismus die nothwendige Bedingung der physischen, intellectuellen und moralischen Vervollkommnung des Menschen.

Es ist seltsam, daß dieses Werk wenig beachtet wurde. Gerade das Uebermaß der darin herrschenden Brutalität war die Ursache, daß man es mit einer gewissen Gleichgültigkeit aufnahm. Man glaubte außerdem sich um eine Schrift, die von einem wegen seiner Paradoxien bekannten Manne herrührte, nicht viel zu bekümmern zu haben. Man bedachte nicht, daß dieses Buch aus Wurzeln die in der Denkungsweise der Zeit lagen, entstanden und daher jedenfalls ein sehr bedenkliches Symptom war.

Während die Philosophie Frankreichs auf den trüben Gewässern des Pantheismus einherfuhr, und am Ende an den Klippen des Atheismus scheiterte, war Hegel ihr beinahe noch ganz unbekannt. Die abstruse Form der Schriften dieses großen Denkers mußte für den vor allen Dingen Klarheit und Präcision verlangenden französischen Geist etwas Abstoßendes haben. Zu groß war indessen der Ruhm dieses Mannes, zu eingreifend der Einfluß, welchen seine Lehren in Deutschland geäußert hatten, als daß die französischen Philosophen nicht am Ende hätten das Bedürfniß fühlen sollen mit ihm Bekanntschaft zu machen. Sie thaten es jedoch erst dann, als der große Meister vom Schauplatz abgetreten, sein Ruhm im Erbleichen war und seine Schüler sich in eine rechte und in eine linke Seite gespalten hatten. Den Einfluß des Hegelianismus erkennt man zuerst in einer in Frankreich bald nach ihrem Auftauchen auch wieder untergegangenen Schule, die ihre Lehre als Philosophie des Fortschritts oder Humanismus bezeichnete. Nichts waren ihre Urheber, Pelletan*) und Dollfuß**), weniger als gründlich durchgeschulte

*) Pelletan, profession de foi du dixneuvième siècle, 1850.

**) Dollfuss, révélation et révélateurs 1858.

Denker, methodische Forscher. Ihre Lehre ist mehr der Erguß einer trunkenen, verschwommenen Anschauung, als einer ruhigen, ernsten Speculation. Allein wenn nun der erste in der Gottheit nichts andres sieht als das universelle Leben, welches ewig die Creaturen, und zwar in progressivem Fortschritt zum Höhern, Vollkommnern, aus sich heraussetzt wie die menschliche Seele ihre Gedanken, ohne dadurch ihre Substanz zu erschöpfen, wer sollte da nicht an Hegel erinnert werden? und an Ludwig Feuerbach, wenn man Herrn Dollfuß sagen hört, das Unendliche ruhe in Uns; es sey in uns gegenwärtig in der Form des Ideals: dieses Ideal sey die sich selbst im Unendlichen anschauende Menschheit, in andern Worten, die ideale Menschheit. Es sey aber in uns ein natürliches Bedürfniß, dieses unserm Geist immanente Unendliche außer uns zu setzen unter der Form des Ideals. Der Mensch objektivire eben sein eigenes Bewußtseyn. — Aus ihrer Anschauung von Gott folgern beide auf consequente Weise, daß unsere Bestimmung in nichts Anderm bestehe als zu leben, das Leben in vollen Zügen in uns aufzunehmen und in uns bis zur höchsten Potenz zu erheben, fortzuschreiten in der Entwicklung unserer Anlagen, aber auch in der Vermehrung unserer Genüsse. Fortschritt, Tugend, Glück, sind bei ihnen identische Begriffe. Im Grunde aber kann bei ihnen von Pflicht und Tugend gar keine Rede mehr seyn, weil in ihren Systemen der Mensch seine eigentliche Persönlichkeit verliert und unter die Herrschaft der Nothwendigkeit gestellt wird.

Eine Philosophie von ungleich größerer Bedeutung als der ephemere Humanismus, entwickelte sich in Frankreich unter dem Namen des Positivismus. Die unverkennbare und nicht gering anzuschlagende Wirkung, welche sie auf die Denkungsweise der gegenwärtigen Zeit in diesem Lande hervorbrachte, verdankt sie nicht bloß der strengeren wissenschaftlichen Form, in welcher sie zuletzt dargestellt wurde, sondern weit mehr noch ihrer Uebereinstimmung mit der dermalen allgemein herrschenden Vorliebe für die naturhistorischen Studien, und der Trägheit des Denkens, welcher ihre Behauptung, daß die Metaphysik eine

pure Chimäre sey, höchst willkommen war. — Diese Philosophie geht auf nichts Geringeres aus, als alle Wissenschaften zu einer vollkommnen Einheit zurückzuführen. Zur Erreichung dieses Zweckes soll ihr ihr Fundamental-Grundsatz dienen, daß das Einzige was der menschlichen Erkenntniß zugänglich ist, das Relative ist. Mit voller Klarheit ist dieser Grundsatz schon ausgesprochen von dem ersten Urheber dieser Philosophie, Auguste Comte*): allein zu seiner vollen wissenschaftlichen Entwicklung brachte ihn erst ein ernsterer Denker, nämlich Hr. Littré**). Unter dem der menschlichen Erkenntniß allein zugänglichen Relativen versteht der Positivismus die Fakta, welche nach ihm dreierlei in sich schließen, nämlich: die Materie, ihre Kräfte und ihre Gesetze. Auf die Beobachtung dieser soll alle Forschung sich beschränken, weil sie mit Sicherheit schlechterdings nicht weiter gehen kann. Diese Methode ist die objektive, entgegengesetzt der a priori zu Werke gehenden subjektiven. Hiermit ist das Absolute von dem Gebiete der menschlichen Forschung gänzlich ausgeschlossen, und die Metaphysik aufgehoben. Der Positivismus erklärt auf die Erkenntniß der Ursachen der Welt vollkommen Verzicht zu leisten; er wolle durchaus nichts erklären, weil er eben nur Thatsachen anerkenne. Die Welt definirt er als ein Ganzes, welches seine Ursachen, die wir Gesetze nennen, in sich selbst trägt. Es sey eine schlechthin aller wissenschaftlichen Berechtigung entbehrende Transscendenz, die Welt aus Ursachen, die außerhalb ihrer selbst liegen, erklären zu wollen. Ihm zufolge besteht die allein wissenschaftlich berechtigte Immanenz darin, daß man die Welt aus solchen Ursachen die in ihr selbst liegen, d. h. aus ihren Gesetzen erklärt.

Die Zurückführung aller Wissenschaften zu einer Einheit glaubt der Positivismus, von seinem Fundamental-Grundsatz aus, auf folgende Weise bewerkstelligen zu können: Es gibt in der Natur, diesem alleinigen Objecte der menschlichen Erkennt-

*) Auguste Comte, Catéchisme positiviste.

**) Littré, Paroles de philosophie positive 1859. Id. Auguste Comte et la philosophie positive. 1863.

niß, drei verschiedene Gruppen von Kräften, nämlich: 1) die mathematisch-physischen; 2) die chemischen; 3) die organischen. Die letzten setzen die zweiten, diese die ersten, diese aber setzen nichts weiter voraus. Dieser Ordnung der Kräfte und dem Verhältniß in welchem sie zu einander stehen, entsprechen die aus ihrer Beobachtung hervorgehenden Wissenschaften. Den Anfang machen die mathematisch-physischen, zu welchen auch die astronomischen gehören; diese bilden die Voraussetzung der chemischen; auf diesen ruht die Physiologie, welche das nothwendige Fundament aller socialen Wissenschaften ist.

Es ist offenbar, daß dieser Positivismus nichts andres ist als Materialismus*) und Atheismus. Dagegen protestirt er zwar, aber ist denn nicht sein Fundamental-Grundsatz das eigentliche Princip des Materialismus? Und wenn die organischen Kräfte die einzigen sind die sich in dem Menschen wirksam erzeigen, kann dann noch die Rede seyn von einem menschlichen Geist, von einer Freiheit des Willens, von sittlichen Gesetzen und Pflichten? Vergebens beruft sich der Positivismus darauf, daß er in dem Menschen wohlwollende Triebe annehme, die, gleichwie die andern Kräfte mit welchen er ausgestattet ist, dazu bestimmt seyen sich zu entwickeln. Wenn diese Triebe organischer Natur sind, so stehen sie auch unter dem Gesetze der Nothwendigkeit und haben deßhalb keinen sittlichen Werth. — Den Vorwurf des Atheismus glaubt der Positivismus damit ablehnen zu können, daß er sagt: Er lasse sich gar nicht darauf ein

*) Littré sagt (Aug. Comte et la phil. pos. p. 599): „Sobald das Princip des Positivismus angenommen ist, ist es auch offenbar, daß die Erscheinungen der Seele nichts andres sind als eine besondre Seite des organischen Lebens, daß die Psychologie zusammenfällt mit der Phrenologie oder Theorie des Gehirns, und daß die moralischen und politischen Wissenschaften nur ein Zweig der Natur-Geschichte sind.“ — Darum bemerkt er auch: „Aristoteles und Montesquieu waren nur Utopisten, Romanschreiber; sie verstanden von der politischen und socialen Wissenschaft nichts, weil sie nicht begriffen hatten, daß diese Wissenschaft aus der Biologie fließt, und daß man um die Völker gut regieren zu können, die Principien der Nutrition, dieses Fundamentes aller Vitalität, kennen muß.“

den Grund der Welt erklären zu wollen. Er läugne daher die Existenz einer Gottheit so wenig als er sie behaupte. Allein seine Definition der Welt, daß sie ein Ganzes sey das den Grund seines Seyns in sich selbst trägt, schließt doch offenbar die Existenz einer von der Welt verschiedenen und sie absolut bedingenden Gottheit aus*). Der Positivismus affektirt eine Skepsis, die aber nicht ernstlich gemeint ist: denn er gründet sich ja auf bestimmte, genau formulirte Grundsätze. Wir glauben daher in unserm vollen Rechte zu seyn, wenn wir ihn als materialistischen Atheismus bezeichnen. Aus welchen Faktoren ist diese Philosophie nun entsprungen? Das ist im Grunde schwer zu sagen. Von dem eigentlichen Hegelianismus unterscheidet sie sich wesentlich durch ihre materialistische Haltung. Nicht unmöglich wäre es indessen, daß die Theorien der Schüler Hegel's von der linken Seite auf ihre Entstehung eingewirkt haben. Höher aber glauben wir den Einfluß der Denkungsweise der Zeit, der Abschwächung aller religiösen Ueberzeugungen, der Abneigung gegen die metaphysische Speculation und der entschiedenen Vorliebe für naturalistische Forschungen, und die Versunkenheit in die materiellen Lebens-Interessen anschlagen zu müssen. Gerade darum weil sie vorzüglich aus der herrschenden Denkungsweise entsprungen ist, hat sie bei derselben so vielen Anklang gefunden, und zur Befestigung und weitern Verbreitung derselben nicht wenig beigetragen.

Daß der Hegelianismus nicht ohne Einwirkung auf die französische Philosophie der neuern Zeit geblieben ist, geht aus dem was wir über die bisher angeführten Systeme gesagt haben,

---

*) Littré, paroles de phil. pos. p. 32: Wir wissen nichts von der Ursache des Weltalls und den Bewohnern die es in sich schließt. Die Sache ist die, daß das Weltall uns erscheint als ein Ganzes, welches seine Ursachen in sich selbst hat, Ursachen die wir seine Gesetze nennen. Der lange Streit zwischen der Immanenz und der Transscendenz naht sich seinem Ende: die Transscendenz, das ist die Theologie, oder die Metaphysik, welche die Welt aus Ursachen die außerhalb ihren sind, erklären; die Immanenz, das ist die Wissenschaft, welche die Welt erklärt aus Ursachen die in ihr sind. Die Immanenz allein ist wahrhaft menschlich und geradezu unendlich 2c.

deutlich hervor. Wer aber hätte denken sollen, daß eine Philosophie, die mit dem durch und durch praktischen Sinn der Franzosen, mit ihrem Verlangen nach Klarheit der Begriffe, Durchsichtigkeit und Eleganz der Sprache in einem so entschiedenen Widerspruche stand, sich in Frankreich einbürgern, eine sich zu ihr bekennende Schule hervorrufen und auf die Wissenschaft und Literatur einen so großen Einfluß äußern würde? Und das in einer Zeit wo sie in Deutschland gänzlich in Mißkredit gekommen ist! Und doch ist dieses geschehen. Wir wollen hier den Verfasser der Schrift reden lassen, die uns bei dieser unserer Darstellung vorzüglich geleitet hat*): „Es ist heutzutage eine allgemein bekannte Thatsache, daß die Philosophie Hegel's Wurzel bei uns gefaßt hat. Sie ist aus dem Bereich der Schule herausgetreten, auf den offenen Markt herabgestiegen, eingedrungen in die Kritik, Geschichte, Literatur, ja sogar in den Roman. Sie hat berühmte Schüler, begeisterte Apostel — zwar sehr unabhängige Schüler, die keinen Anstand nehmen, die Lehren des Meisters zu modificiren; geschickte und umsichtige Apostel, welche die allzu abstrusen Theorien, die allzu feinen Künste der Dialektik, kurz Alles was unserm Geiste zuviel Mühe machen und unserm volksthümlichen gesunden Verstande zuviel Ueberwindung kosten würde, zu entfernen wissen. So z. B. streben sie nicht, wie der Meister, nach der Wissenschaft des Absoluten, gehen nicht, wie er, darauf aus, die Gesetze des Denkens mit den Gesetzen des Seyns identificirend, auf dem Fundamente der neuen Logik die Welt zu erbauen. Das eigentliche System Hegels ist längst in Trümmern zerfallen; das colossale Gerüste seiner Abstraktionen ist unter seinem eigenen Gewichte zusammengebrochen. Diejenigen, welche seine Ideen in Frankreich einzuführen suchten, konnten, wenn sie sich mit Geschick benehmen wollten, nicht umhin auf das Wirken der Kritik und die Zeit Rücksicht zu nehmen. Nicht verwundern darf man sich daher, daß der uns gepredigte Hegelianismus ein geflickter, abgeschwächter,

*) Poitou l. c. p. 133.

umgebildeter Hegelianismus ist; daß der kühne Idealismus des Meisters verschwunden ist; daß man uns anstatt der willkürlichen, grandiosen Anschauungen, die in Deutschland eine so leidenschaftliche Bewunderung hervorriefen, ein ziemlich verschwommenes System darbietet, welches zwischen dem Pantheismus und einem gewissen abstrakten Naturalismus hin und herschwankt."

Die Haupt-Repräsentanten des französischen Neu-Hegelthums sind die Herren Taine, Renan und Vacherot. Es würde uns zu weit führen wenn wir uns auf eine ausführliche Darstellung der Systeme dieser Männer einlassen wollten. Genügen wird es, wenn wir die Systeme der beiden ersten nur kurz charakterisiren, um bei dem des letztern, welches in jeder Beziehung das ausgezeichnetste ist, etwas länger zu verweilen.

Zögling der spiritualistischen Schule fing Herr Taine damit an als offener Gegner derselben aufzutreten*). Mit schneidender Schärfe, mit bitterer Ironie und zuweilen auf eine das Gefühl verletzende Weise spricht er sich über die hervorragendsten und mit Recht hochgeachteten Denker dieser Schule, Royer Collard, Maine de Biran, Jouffroy, Cousin, und ihre Leistungen aus. Er hatte daher eine schwere Aufgabe, nämlich an die Stelle der Lehren dieser Männer etwas Besseres zu setzen. Aber wie unendlich weit ist er hinter dieser Aufgabe zurückgeblieben! Man kann sich in der That nichts Dürreres, Leereres, Geistloseres denken, als sein System, wenn man ja von einem Systeme desselben sprechen will. Versuchen wir es die wesentlichsten Elemente seiner Theorie in gedrängter Uebersicht zusammenzustellen.

Herr Taine erklärt von vornherein, daß er von Substanz, Kraft und Ursache nichts wissen will. Natürlich will er daher auch nichts wissen von einer höchsten, absoluten Welt-Ursache, von dem Unendlichen als letztem Grunde alles Endlichen. Das Unendliche ist ihm nur ein negativer Begriff, d. h. etwas dem kein reales Seyn entspricht. Allein er nimmt doch eine Welt an; und so fragt es sich, was ihm denn die Welt ist? Seiner

*) Taine, les philosophes français du 19 Siècle 1857.

Ansicht nach besteht sie aus nichts als aus Facten, die gruppenweise zusammentretend die verschiedenen Wesen bilden. Diese Facten liegen nun aber nicht lose nebeneinander; sie sind aber auch nicht mit einander verknüpft durch eine reelle Causalität — denn Ursachen im eingentlichen Sinn des Wortes giebt es ja nicht. Das sie zusammenfassende Band ist nichts anders als ihr gegenseitiges Verhältniß. Dieses Verhältniß ist nun immer und überall ein schlechthin nothwendiges und in diesem Sinne Gesetz. Was erkennen wir daher von der Welt? Nur Zweierlei, nämlich die gruppenweise zusammentretenden Facten, und das sie zusammenfassende Verhältniß oder Gesetz. Zur Erkenntniß der ersten gelangen wir durch die Betrachtung, zur Erkenntniß der andern durch die Abstraction. Herr Taine spricht mit Begeisterung von dem Vermögen der Abstraction; er nennt es die Quelle der Sprache, den Interpreten der Natur, die Mutter der Religion und der Philosophie, der einzige distinctive Charakter zwischen dem Menschen und dem Thier, zwischen den großen und kleinen Männern. Muß man nicht erstaunen von einem Philosophen zu vernehmen, daß alle Philosophie, ja sogar alle Religion, nur Produkt der Abstraction ist!

Die nothwendigen Welt-Verhältnisse oder Welt-Gesetze befinden sich aber nicht im Zustande der Isolirtheit; sie stehen vielmehr unter sich in dem Verhältnisse der Nothwendigkeit, und treten in einem höchsten Gesetz zusammen. Darum bezeichnet Herr Taine die Welt als eine Hierarchie der Nothwendigkeiten. Das höchste Welt-Gesetz in welchem alle Welt-Gesetze als in ihrer Einheit zusammentreten, nennt Herr Taine das ewige Axiom, die schaffende Formel. Hieraus schließt er, daß der Grund des Seyns der Welt und ihrer Einheit nicht außerhalb ihrer liege, sondern ihr immanent sey.

Was ist also für Herrn Taine die Welt? Nichts anders als der einheitliche Inbegriff aller durch das Gesetz der Nothwendigkeit verknüpften Thatsachen. Und dieses Gesetz soll nun zugleich der Grund der Welt, die schaffende Formel derselben seyn? Wir brauchen wohl kein Wort zu verlieren, um auf das

Geist- und Grundlose dieser Vorstellung von der Welt aufmerksam zu machen.

Was er nun von der Welt überhaupt sagt, soll ebenso gut auf die geistige wie auf die physische Welt seine Anwendung finden. Auch das was wir den Geist des Menschen nennen, erklärt er für einen Inbegriff von Thatsachen die durch das Gesetz der Nothwendigkeit mit einander verknüpft sind. Jeder Mensch erscheint ihm daher wie ein Produkt der Nothwendigkeit. Unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehen alle seine Gedanken, Gefühle, Willensbestimmungen, Handlungen*). Unter dem gleichen Gesetze stehen alle Bewegungen und Geschicke der Völker**). Natürlich kann bei ihm von menschlicher Persönlichkeit, Freiheit des Willens, Pflicht, Tugend und Laster keine Rede seyn; eben so wenig von einem Fortschritt des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit zum Höhern und Bessern. Alles steht unter dem eisernen Gesetze der Nothwendigkeit. Alles ist daher zur ewigen Immobilität verdammt. Daß ein Gott diese Welt geschaffen, daß er sie mit unendlicher Weisheit geordnet habe und in dem Schooße seiner unendlichen Liebe trage, daß ein Gott die Geschicke der Menschheit regiert und diese zu immer

---

*) Poitou l. c. S. 14.: „Was das Laster und die Tugend betrifft, so sind sie physiologische Erscheinungen, Produkte der organischen Chemie, und sonst nichts." Mögen die Ursachen physische oder moralische seyn, so haben sie immer Ursachen (also doch Ursache!); es gibt solche für den Ehrgeiz, für den Muth, für die Wahrhaftigkeit, wie für die Verdauung, für die Muskelbewegung, für die animalische Wärme. Das Laster und die Tugend sind Produkte wie der Vitriol und der Zucker, und jedes complexe Faktum entspringt aus andern, einfachern Fakten, von welchen es abhängt." Taine phil. franç. p. 275.

**) Taine, Essais de critique et d'historie S. 489: „Jede Nation erscheint als ein großes, von der Natur angestelltes Experiment; jedes Land ist ein Tiegel, in den mancherlei Substanzen, in verschiedentlichen Verhältnissen und in bestimmten Bedingungen geworfen worden sind. Diese Substanzen sind die Temperamente und die Charaktere; diese Bedingungen sind die Climate und die ursprüngliche Situation der verschiedenen Classen. Diese Mischung gährt nach unwandelbaren Gesetzen, gährt unbemerkbar Jahrhunderte lang und bringt hier dauerhafte Materien hervor, während sie dort Explosionen erzeugt.

höherer geistiger Entwicklung führe, das sind für Herrn Taine Armseligkeiten die als längst abgethan zu betrachten sind, sowie Alles was man von einer Unsterblichkeit und Vergeltung gesagt hat. Herr Taine weiß nur von Thatsachen, von nothwendigen Verhältnissen oder immanenten Gesetzen, von einer höchsten Einheit dieser Gesetze, die das ewige Axiom, die schaffende Formel ist! — Herr Taine giebt sich für einen Schüler Hegel's aus: allein können wir ihn für einen solchen anerkennen? Was er der Philosophie des großen deutschen Denkers entlehnt hat, das ist höchstens der Begriff des ewigen Werdens. Allein das wahrhaft Höchste in der Hegelsche Philosophie, die Gottes-Idee, der in ewiger Selbst-Evolution sich bewegende absolute Begriff, die weltschaffende Dialektik Gottes, läßt er bei Seite liegen. Nicht von oben her construirt er die Welt; auch nicht von unten her; er construirt sie im Grunde gar nicht. Sie ist ihm ein Werk der Nothwendigkeit. Die Herrlichkeit derselben, die sich in ihr offenbarende Harmonie, ihre zahllosen Wunder, bleiben bei ihm schlechthin ohne alle Erklärung. Wir würden Herrn Taine Unrecht thun wenn wir ihn einen Pantheisten nennten; allein thun wir ihm auch Unrecht wenn wir ihn für einen naturalistischen Atheisten erklären?

Herr Renan ist zuverlässig ein sehr geistreicher und gelehrter Mann: aber er ist mehr Historiker und Kritiker als Philosoph. Auch hat er nirgends seine philosophischen Ansichten in ihrem organischen Zusammenhang vorgetragen; man muß sie aus seinen verschiedenen Schriften herauslesen*). Thut man dieses, so möchte es manchmal scheinen, als sey er ein treuer Schüler Hegel's. So, wenn er sagt: „Gott ist nicht, er wird. Die wahre Theologie, das ist die Wissenschaft der Welt und der Menschheit, die Wissenschaft des universellen Werdens, welche als Cultur in Poesie und Kunst übergeht. Die Persönlichkeit

*) Z. B. De l'avenir de la Métaphysique (Revue du deux Mondes 15. Jan. 1860); Essais de morale et de critique; Vie de Jésus etc.

Gottes darf nicht gedacht werden als eine individuelle, sondern als eine universelle, als All-Persönlichkeit. Anstatt das Absolute zu personificiren, muß man viel mehr es begreifen als ein solches das sich in's Unendliche selbst personificirt*). — Allein was ist ihm nun Gott? Erblickt er in ihm den absoluten, vermittelst seiner Selbstentäußerung die Welt erzeugenden Begriff? Nein, Gott ist ihm etwas rein Subjectives, der Inbegriff unserer übersinnlichen Bedürfnisse, die Kategorie des Ideals. Gleichwie Zeit und Natur die Kategorien der Körper, d. h. die Formen sind unter welchen wir die Körperwelt begreifen, so ist dies Ideale die Form unter welcher wir das Uebersinnliche begreifen. Folglich ist Gott nicht mehr und nicht weniger als das Ideale, wie es unser Geist begreift. Weit entfernt, daß unser Geist ein Geschöpf Gottes wäre, ist Gott vielmehr eine Creatur unseres Geistes. Er ist deßwegen nicht das objective, sondern das rein subjective, nicht das substantielle, sondern das gedachte Ideale. Gott erzeugte nicht die Welt, er erscheint nur in ihr, insofern wir in ihr das Ideale finden. Gott ist demnach kein Wesen, keine Substanz, kein reales Seyn, sondern ein bloßes Abstractum, Menschheit und Natur sind Incarnationen Gottes, weil und insofern sich in ihnen das Ideale spiegelt.

Es konnte Herrn Renan nicht entgehen, daß ein bloß gedachter Gott nicht ausreiche um das Daseyn der Welt zu erklären. Er sann daher auf eine andere Erklärung desselben und giebt sie in folgenden Worten**): „Die Zeit scheint mir je mehr und mehr der allgemeine Faktor, der Coefficient des ewigen Wesens zu seyn. Zwei Elemente, die Zeit und der Trieb des Fortschritts, erklären das Weltall. Mens agitat molem. Spiritus intus alit. Ohne diesen fruchtbaren Keim des Fortschritts, bleibt die Zeit ewig unfruchtbar. Eine gewisse innere

*) Avenir de la Métaphysique.

**) La Science de la nature et les Sciences historiques. Revue des deux Mondes 15. Oct. 1865.

Federkraft die Alles zum Leben, und zu einem je mehr und mehr entwickelten Leben führt, das ist die nothwendige Hypothese.

Diese Aeußerungen entfernen sich weit von dem Hegelianismus. Was ist nun, in religiöser Beziehung, Herr Renan? Ist er Pantheist? Das kann man nicht sagen. Ist er Atheist? Dagegen würde er eifrig protestiren. Und doch ist ein Gott, der eine pure Abstraction ist, so gut wie kein Gott. So protestirt er auch förmlich gegen den Vorwurf des Materialismus. Allein was ist ihm die Seele? Nichts andres als das letzte Ergebniß organischer Entwicklung (la résultante de l'organisme). Dies ist doch offenbar nichts andres als Materialismus, wenn wir auch in dieser Vorstellung von der Seele einen feineren Materialismus anerkennen. In seltsamem Widerspruche mit dieser psychologischen Grund-Anschauung stehen die beredten Aeußerungen des Herrn Renan über das Sittliche, über die heilige Verpflichtung des Menschen, nach dem Idealen zu streben und im Hinblick auf dasselbe jedes, auch das schwerste Opfer willig darzubringen. Mehr stimmt mit seiner Aeußerung zusammen, was er über die Unsterblichkeit sagt, die auch bei ihm auf ein bloßes Fortleben des Menschen in seinen Werken hinausläuft.

Unter allen französischen Philosophen der Gegenwart, wenn wir den kürzlich gestorbenen Cousin ausnehmen, steht zuverlässig Herr Vacherot am höchsten. Er ist ein ernster, strenger Denker, ein Mann durchglüht von der Liebe zur Wahrheit, und der es thatsächlich bewiesen hat, daß er seinen Ueberzeugungen große Opfer zu bringen weiß. Das Werk in welchem er die Ergebnisse seiner Speculation in systemlichen Zusammenhange niedergelegt hat,*) ist höchst interessant. Von dem poetischen Colorit und dem lyrischen Schwung die bei andern herrschen, findet sich hier nichts: desto mehr methodisches Denken und ein lobenswürdiges Ringen nach Präcision der Begriffe und Klarheit der

*) La Métaphysique et la Science, ou principe de Métaphysique positive. 2 vol. 1858. Zweite Ausg. 1860 in 3 Bänden (In dialogischer Form).

Sprache. Und dennoch scheidet man auch von dem in diesen Werken dargelegten System mit Betrübniß. Denn dem religiösen Bedürfnisse, dem unwillkürlichen Ringen des Geistes nach Gott, kann es auch nicht im entferntesten Befriedigung gewähren. Nicht den Glauben vermag es zu wecken, sondern bietet vielmehr dem Unglauben eine willkommene Nahrung dar, und entzieht sogar den sittlichen Ueberzeugungen die wahre Basis auf der sie ruhen müssen.

Zwar stellt sich Herr Vacherot gerade zur Haupt-Aufgabe sich auf dem Wege gründlicher Speculation zu Gott zu erheben. Allein welchen Weg schlägt er dabei ein, und welche Begriffe von Gott stellt er auf? Er geht davon aus, daß die verschiedenen Gründe durch welche man früherhin das Daseyn Gottes beweisen zu können vermeinte, durch Kant's zermalmende Kritik gänzlich aufgehoben seyen. Indessen kann er sich auch nicht entschließen, sich unbedingt zu der absoluten Indifferenz Schellings, oder dem absoluten Begriff Hegels zu erheben und von ihnen seinen Ausgang zu nehmen. Nach der Weise seiner Vorgänger geht auch er von dem concreten Seyn aus, und schließt nun auf folgende Weise: Jedes concrete, endliche, bedingte Seyn setzt voraus das Seyn an und für sich, das unendliche, nothwendige, absolute Seyn. Dieses ist nicht ein Reales das man wahrnehmen könnte; denn in diesem Fall wäre es nicht das Seyn an und für sich. Es ist weder in der Zeit noch in dem Raume, sonst wäre es nicht mehr das unendliche Seyn. Es ist weder Seele noch Leib, denn auch in diesem Falle wäre es ein concretes Wesen und nicht das universelle Seyn. Es hat schlechthin nichts Individuelles. „Dieses Seyn, also gedacht, ist ebenso wenig die einfache Negation der wahrgenommenen Wesen, als es der Grund davon ist. Es ist ganz eigentlich das positive Seyn. Die individuellen und endlichen Wesen schöpfen aus ihm das Bißchen Existenz, das sie besitzen, und das Bißchen Dauer, welches sie haben. Das universelle Seyn ist nicht in dem Individuum; die Individuen sind vielmehr in ihm. Es ist nicht für die individuellen Wesen eine collective Einheit, die sich in

ihre Elememente auflöset, ein Ganzes welches aus der Summe seiner Theile besteht; es ist das Seyn an und für sich, durch welches Alles ist und dauert."*) Dieses Seyn für sich in der Unendlichkeit seiner in Zeit und Raum sich vollziehenden Manifestationen ist die Welt. Diese besitzt die Unendlichkeit, Nothwendigkeit, Unabhängigkeit, Universalität, kurz alle metaphysischen Attribute, welche die Theologen ausschließend Gott beizulegen pflegen. Hieraus erhellt, daß die Welt, was ihre Existenz, ihre Bewegung, ihre Organisation und ihre Erhaltung anbetrifft, sich selbst genügt, und keines hyperkosmischen Princips bedarf.**) Die Welt hat demnach keinen Urheber: der Grund ihres Seyns liegt in ihr selbst. Sie sich als von einer außerhalb ihrer liegenden Ursache abhängig, als erschaffen zu denken, ist absurd.

Allein wenn dem also ist, was ist dann Gott? Herr Vacherot antwortet: Er ist nicht die Substanz der Welt, nicht ihre Ursache, sondern allein die Idee der Welt, das höchste Ideal des allgemeinen Lebens***). Gott und die Welt fallen im Grunde nicht auseinander; sie sind in einem Betracht identisch. Aber sie unterscheiden sich darin von einander, daß die Welt der Inbegriff des Realen, Gott das absolut Ideale ist. Die Welt ist unendlich, Gott aber ist vollkommen; Unendlichkeit und Vollkommenheit sind zwei ganz verschiedene Begriffe. „Die zwei großen Objecte der Metaphysik sind Gott und die Welt. Diese beiden Worte drücken, meiner Ansicht nach, den ewigen und tiefen Unterschied zwischen dem Gedachten und dem Wahrnehmbaren, dem Idealen und Realen aus, ein Unterschied den man nicht verwechseln darf mit dem zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Absoluten und Relativen, dem Universellen und Individuellen. Mir ist Gott das vollkommene Seyn im wahren Sinne des Wortes, unwandelbar in seiner Vollkommenheit, wohnend jenseits der Zeit, des Rau-

*) l. c. p. 204.
**) l. c. 240
***) l. c. 248.

mes, der Bewegung und des universellen Lebens. Das ist das höchste Ideal, der reine von allen Unvollkommenheiten befreite Gedanke.*) Welt und Gott sind also im Grunde Eins und Dasselbe, jedoch mit dem großen Unterschiede, daß die Welt der Inbegriff des Realen, Gott die Idee desselben ist. Man kann daher sagen, daß Gott von Seiten der Realität betrachtet die Welt, und daß diese von Seiten ihrer Idee betrachtet Gott ist."

Wem sollte es nun schwer fallen, bei einigem Nachdenken über dieses System die Grund-Irrthümer desselben zu entdecken. Ist das allgemeine Seyn, das Seyn an und für sich, zu dessen Begriff sich Herr Vacherot von dem concreten Seyn aus erhebt, etwas Anderes als eine bloße Abstraction? Wie kann nun ein solches Abstractum die Basis alles concreten Seyns seyn, sich in ihm realisiren, in der Unendlichkeit seiner Manifestationen zur Welt werden? Verwandelt sich nicht dem Herrn Vacherot, ohne daß er sich dessen bewußt wird, dieses allgemeine Seyn in die allgemeine Substanz? Allein Substanz soll es doch nicht seyn; es bleibt daher ein reines Abstractum, ein bloßer Begriff, aus dem in Ewigkeit nichts Concretes hervorgehen kann. Der Welt schreibt nun Herr Vacherot alle metaphysischen Attribute zu, die sonst Gott beigelegt werden: sie ist ihm unendlich, nothwendig, unabhängig, also mit einem Worte absolut. Allein wenn sich das Seyn an und für sich in der unendlichen Reihe seiner Manifestationen realisirt, muß es nicht die Charaktere, welche diesen anhaften, theilen? Allein wo gäbe es aber ein concretes Wesen, welches nicht endlich, bedingt, contingent wäre? Ist es daher nicht ein offenbarer Widerspruch die Welt als unendlich, unbedingt, nothwendig zu bezeichnen? Wir wollen nicht auf die Schwierigkeit oder vielmehr die Unmöglichkeit, aus einer Welt, die den Grund ihres Seyns in sich trägt, die unendliche Weisheit und Schönheit und Ordnung, die überall in derselben herrscht, zu erklären, aufmerksam machen: sie muß sich jedem von selbst aufdrängen. Allein wie könnten wir uns enthalten

*) l. c. T. I. p. XVII.

zu fragen: was wir denn aus dem Gott des Herrn Vacherot machen sollen? Er ist nichts mehr und nichts weniger als die Idee der Welt, oder mit andern Worten, die Idee des vollkommenen Seyns. Daß Gott keine Realität zukomme, darauf insistirt Herr Vacherot ausdrücklich. Er ist daher rein subjectiver Natur, ein bloß Gedachtes, ein Gott der außer dem menschlichen Geiste nicht vorhanden ist, dem ein bloß ideelles Seyn zukommt. Allein was soll man denn mit einem Gott anfangen, der gar nicht real ist? Ist nicht wirklich auch in dem System dieses Philosophen die Gottheit etwas ganz Unwesentliches, Unnöthiges? Der Gott des Herrn Vacherot erklärt nichts, begründet nichts, schafft nichts, weil er eben ein bloßes Gedankending ist. Muß man sich nicht verwundern, daß Herr Vacherot mit solcher Begeisterung von ihm sprechen konnte?*)

Wir haben hier freilich das sehr complicirte System dieses Denkers in wenig Sätzen zusammengefaßt: denselben Schritt vor Schritt nachzugehen und es nach allen seinen Theilen einer genauen Kritik zu unterwerfen, das würde uns viel zu weit führen. Aber genügt nicht auch diese summarische Darstellung desselben um erkennen zu lassen, daß Herr Vacherot nicht berechtigt ist, den Vorwurf des Pantheismus, nicht einmal den des Atheismus von sich abzuweisen. Allerdings unterscheidet er Gott und die Welt, denn ersterer ist ihm ja das Ideale, diese

*) Z. B.: „Gott kann da nicht seyn, wo nicht das Schöne, das Reine, das Vollkommene ist. Wo ihn daher suchen? Wenn er nicht in der Welt ist, noch außerhalb der Welt, wenn er weder das Endliche noch das Unendliche, weder das Individuelle noch das Ganze ist? Wo anders ihn suchen als in dir, heiliges Ideal des Gedankens? Ja, in dir allein ist die reine Wahrheit, das vollkommene Seyn, der Gott der Vernunft. Erhabenes Ideal, du bist nicht allein göttlich, sondern du bist Gott! Denn vor deinem Angesicht erbleicht jede Schönheit, beugt sich jede Tugend, demüthig sich jede Macht. Das Weltall ist groß, du allein bist heilig: deßwegen bist du allein Gott. Ideal, Ideal! Du bist in Wahrheit der Gott den ich suche; dein Licht ist das einzige, welches auf immerhin die beiden Systeme des Götzendienstes und des Atheismus verschwinden machen kann." La Métaph. et la Science, 2 ed. T. 3. p. 279.

das Reale. Allein fallen nicht doch wieder Gott und die Welt zusammen, insofern der erstere die Idee der Welt, und diese daher Gott von Seiten der Realität ist? Allein es bleibt bei Herrn Vacherot nicht einmal bei dem Pantheismus, sondern sein System verläuft am Ende in Atheismus. Dagegen protestirt er nun aus allen Kräften. Wie kann man, sagt er, meinem System Atheismus vorwerfen, welches lehrt daß Gott in allen concreten Wesen gegenwärtig sey? Allein wie ist Gott in diesen Wesen gegenwärtig? Nicht als ein seyender, sie bedingender, tragender, regierender, sondern nur insofern als sich in allen Dingen die Idee des Vollkommenen spiegelt; allein diese Idee ist und bleibt in seinem System immer nur ein Gedachtes, ein nur in dem menschlichen Geiste Vorhandenes. Das Reale ist nicht Gott, das ist ein Fundamental-Satz der Theorie dieses Denkers. Nun können wir aber nicht umhin zu behaupten: Daß ein Gott, dem nur ein ideelles Seyn zukommt, so gut als kein Gott ist, und daß ein System das nur von einem solchen Gott weiß, von dem Vorwurfe des Atheismus nicht frei zu sprechen ist.

Welches die Moral ist, die consequenterweise aus dem Systeme des Herrn Vacherot abzuleiten wäre, das ist auch nicht schwer einzusehen. Zwar spricht dieser Philosoph sehr ernst und würdig von den dem Menschen obliegenden Pflichten. Aber wenn der Mensch, — was aus seiner ganzen Theorie folgt — nichts andres ist als eines der zahllosen concreten Wesen, in welchen sich das allgemeine Seyn manifestirt, und dieses ein nothwendiges, unwandelbares ist, so hat der Mensch auch keine wahre Persönlichkeit, keine sittliche Freiheit, und so kann auch seine letzte Bestimmung keine andere seyn, als in diesem universellen Seyn wieder unterzugehen.

Das sind nun die Systeme, welche in neueren Zeiten die französische Philosophie uns geboten hat. Haben wir zuviel gesagt, wenn wir behaupteten, daß diese Philosophie in eine schwere Verirrung gerathen ist, daß sie, weit entfernt zur Erleuchtung der Geister, zur Befestigung und Entwicklung des religiösen

und sittlichen Sinnes, und zu einer heilsamen Fortbildung der Nation beizutragen, vielmehr nur darauf hinwirken kann, den frommen Glauben vollends zu untergraben und der ohnehin schon so übermächtigen Neigung zu den materiellen Interessen und Lebensgenüssen neue Nahrung zuzuführen?

Allein haben sich denn wider diese verderblichen philosophischen Systeme keine Gegner erhoben? Haben die ewigen Grund-Ideen der Religion und Moral keine begeisterten und beredten Vertheidiger gefunden? Es hat allerdings in Frankreich an ausgezeichneten Denkern nicht gefehlt, welche die den religiösen und sittlichen Ueberzeugungen drohende Gefahr erkannten und alle ihre Kräfte aufboten, um sie abzulenken. Allein wie ernst auch ihre Bemühungen waren, wie werthvoll auch ihre Schriften und wie gründlich ihre Beweisführungen seyn mochten, wir haben nicht bemerkt, daß sie auf die allgemeine Denkungsweise der Gebildeten, und besonders der Jugend, einen nachhaltigen Eindruck hervorgebracht hätten. Diese Gegner des neuen französischen Pantheismus und Atheismus sind von zwei Seiten herangetreten, von der katholischen Kirche und von der spiritualistischen Schule aus. Den geringsten Einfluß gewannen diejenigen, welche der katholischen Kirche angehörten, weil die Grundsätze von welchen sie ausgingen, in Frankreich für längst verschollen galten. Verhält es sich nicht so mit der Behauptung des bekannten Pater Ventura*), daß die Vernunft sich zwar zur Erkenntniß einiger Wahrheiten aufschwingen könne, allein nur deßhalb, weil sie eine primitive Offenbarung in sich trage, die in der christlichen Offenbarung ihre Bestätigung gefunden habe; ebenso mit dem Satze auf welchem sich die Abbés Maret**) und Gratry***) stützten, daß wenn die Vernunft auch nicht gerade mit einem radicalen Unvermögen behaftet sey, sie doch diejenigen Wahrheiten, die uns bis in die Tiefen Gottes einführen, nicht

*) La raison philisophique et la raison catholique 1822.
**) Philosophie et Religion 1854.
***) La connaissance de Dieu, 1856.

zu entdecken im Stande sey und diese daher von dem Glauben entlehnen müsse.

Der Spiritualismus hatte in Frankreich auch in den jüngsten Zeiten einige sehr achtungswerthe Repräsentanten, wie Cousin, de Remusat, Jules Simon, Emile Saisset, Frank, Janet, Waddington und Caro. Mit Freude führen wir die Schriften an, in welchen einige von ihnen die Grund-Wahrheiten der Religion und Sittlichkeit mit eben so viel Talent als Beredsamkeit vertheidigt haben. Hierher gehört Cousin's Werk: Du vrai, du beau et du bien (Paris 1853*)), welches unter die ausgezeichnetsten Erzeugnisse der neuern französischen Philosophie zu rechnen ist. Vortreffliche Darstellungen der natürlichen Religion verdanken wir Herrn Jules Simon**) und Emile Saisset***); eine gründliche, scharfsinnige Widerlegung des französischen Neu-Hegelianismus Herrn Caro †).

Die beiden ersten stimmen mit Cousin überein, daß sie als tiefste Grundlage des religiösen Glaubens an das Absolute ein dem Menschen immanentes Bewußtseyn anerkennen. Herr Simon bemüht sich besonders zu beweisen, daß die gegen den Theismus von dem Begriff einer unmittelbaren Schöpfung aus erhobenen Einwürfe nicht unwiderlegbar sind, und daß jedenfalls das Problem der Coexistenz des Endlichen und Unendlichen, welches aus dem Theismus herantritt, nicht schwerer ist als das in dem Pantheismus liegende der Coexistenz des Unvollkommenen und Vollkommenen. Herr Saisset widmet einen großen Theil seines Werkes der kritischen Darstellung der religiösen Theorien der größten Denker bis auf Kant und Hegel, und beschäftigt sich in der zweiten Abtheilung desselben vorzüglich mit der Widerlegung der Gründe, welche von Seiten des Pantheismus gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben worden sind. — Wir schreiben diesen Werken,

*) Aus Vorlesungen entstanden, die Cousin von 1815—21 gehalten hatte.

**) Jules Simon, la religion naturelle 1856.

***) Emile Saisset, Essai de philosophie religieuse. 1859.

†) Caro, l'ideé de Dieu et ses nouveaux critiques. 1864.

wie auch denn des Herrn Caro, ein großes Verdienst zu. Allein sie haben die Wirkung nicht hervorgebracht, die man von ihnen hätte erwarten sollen. Dieß kam zum Theil daher, daß durch den Einfluß der gegenwärtig herrschenden Vorliebe für naturalistische Studien der Geist der Gebildeten in Frankreich zu tief in den Materialismus verstrickt ist, zum Theil aber auch daher, daß diese Werke nicht das Ergebniß eines vollständigen die ganze Philosophie nach allen Seiten hin umfassenden und durchbildenden Systems sind. Eine ergreifende und nachhaltige Wirkung ist nur von einem eminenten Denker zu erwarten, der die Philosophie in ihren ganzem Umfange, mit schöpferischem Geist, im Sinne des Spiritualismus und Theismus durchbildet, verjüngt, mit fesselnder Beredsamkeit darzustellen weiß und eine Schule gründet, deren Jünger ihm zur Seite treten, und jeder auf seine Weise und nach seiner Individualität an dem großen Werke der Regeneration der Philosophie mitwirken. Wenn der rechte Augenblick gekommen ist, wird ein solcher Geist nicht ausbleiben.

Wichtiger als eine solche Neubildung der Philosophie wäre es, wenn die katholische Kirche, aus ihrer Erstarrung erwachend, sich zu einer durchgreifenden Reformation entschließen könnte und vermittelst derselben wieder in Einklang träte mit der Bildung und den wissenschaftlichen Bestrebungen des gegenwärtigen Zeitalters. Auch diese Reformation wird nicht ausbleiben. Allein wann sie erfolgen werde, das ist das Geheimniß Dessen, der mit unendlicher Weisheit unsere Geschicke leitet und die Menschheit auf geheimnißvollen Wegen dem Ziele entgegenführt, das er selbst ihr gesteckt hat.

Bruch.

Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte von Jacob Bernays. Mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltsamkeit. Berlin 1866. Verlag von Wilhelm Hertz. (Besser'sche Buchhandlung). London, Williams und Norgate. 195 S. gr. 8.

Wenn auch das Hauptverdienst des berühmten Schülers

und Nachfolgers des Aristoteles, des Peripatetikers Theophrastos, in der Erweiterung der Naturwissenschaft, vorzüglich der Pflanzenkunde (Phytologie) und der Schilderung menschlicher Charaktere besteht, so hat sich seine verdienstliche, das aristotelische System sowohl erweiternde als auch erklärende, philosophische Wirksamkeit doch auch auf die übrigen Theile der Philosophie, insbesondere auf Logik, Metaphysik, Anthropologie, Ethik und Politik erstreckt. Zu seinen ethischen Schriften gehört auch die περὶ Εὐσεβείας. Er spricht in dieser Schrift von den Opfern. Er ist darin zu zeigen bemüht, daß die Thieropfer in eine spätere Zeit fallen, daß man zuerst die unblutigen Naturprodukte zu Opfern gewählt, daß man sich auch früher nicht mit Fleisch ernährt habe, daß man sich daher der Ernährung mit Fleisch enthalten und nur Früchte des Feldes opfern solle, daß man den sittlichen Werth nicht in den Opfern, sondern in dem mit der Gabe verbundenen Sinne des Opferers erkennen müsse. Im aristotelischen Geiste wurden von ihm die Volksreligion und die Volksmythen aufgefaßt.

Der berühmte neuplatonische Schüler Plotin's, Porphyrios hat in dieser Hinsicht die gleiche Anschauungsweise in seiner Schrift über die Enthaltsamkeit (περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων) ausgesprochen. Im zweiten Buche dieser Schrift handelt er von den Opfern (περὶ τῶν θυσιῶν). Zu Anfang des fünften Kapitels dieses zweiten Buches wird eine Beschreibung der alten Opfer gegeben. Dabei beruft sich Porphyrios auf Theophrast, indem er die Opfer der Aegypter erwähnt. Im Laufe der nächsten acht und zwanzig Kapitel beruft er sich in seiner Opferlehre viermal auf Theophrast und das zweiunddreißigste Kapitel fügt diesem viermaligen Citate den Epilog hinzu: „Dies sind die Hauptsätze von Theophrastos' Erörterung über die Unstatthaftigkeit der Thieropfer, abgesehen von unsern wenigen Zusätzen und Kürzungen“ (S. 35). Der Herr Verf. sucht nun den theophrastischen Ursprung des ganzen vom 5. bis 33. Kapitel des zweiten Buches sich erstreckenden Abschnittes in Porphyrios' Schrift von der Enthaltsamkeit nachzuweisen und die Zuthaten

des Porphyrios von den Bruchstücken aus Theophrast's Schrift von der Frömmigkeit kritisch zu sondern. Dies giebt ihm die Veranlassung zur vorliegenden, für die Religionsgeschichte wichtigen Quellenforschung.

Er bezeichnet zuerst Porphyrios' literarische Stellung (S. 1—4), charakterisirt dessen Schrift über die Enthaltsamkeit (S. 4—7) und schickt die Entwickelung des Inhaltes des ersten, dritten und vierten Buches der genannten Schrift voraus, um hierauf zu dem die Bruchstücke der Theophrast'schen Schrift von der Frömmigkeit enthaltenden Inhalte des zweiten Buches überzugehen (S. 32—35). Es folgen nun fünf Excerpte aus dem Buche Theophrast's von der Frömmigkeit im griechischen Grundtexte und deutscher Uebersetzung mit der nöthigen Erklärung und kritischer Sonderung der Zusätze des Porphyrios (S. 39—129). Daran reiht sich eine Nachweisung des Werthes der theophrastischen Schrift (S. 129—131). Den Schluß bilden ein und vierzig wichtige Anmerkungen, welche an kritischen Erörterungen reich sind. (S. 133—192). Sie beziehen sich auf Lessing über Porphyrios, den falschen Dexter, Petrus Victorius, Hieronymus, namenlose Citate, Ausgaben des porphyrischen Werkes, Abfassungszeit desselben, den stoischen Weltstaat, Hermarchos, den Nachfolger Epikur's, Bogos, Clodius, Herakleides, den χιτὼν δερμάτινος, die βάρβαροι, das gnostische Fragment, Epikur's Wahrspruch über den Reichthum, Norarius, die Quellenanalyse des dritten Buches der Porphyrius'schen Schrift, Plutarch, Demokritos, Dikäarchos, Plutarch's Leben des Lykurgos, Chäremon, Sarapis, Euphantos, die Essäer, das ἁγνόν, Asklepiades und Neanthes, Eubulos, Bardesanes, Hermippos, Xenokrates, Drakon, die Ergänzung der Porphyrischen Handschriften durch Hieronymus, den Meinungswechsel des Porphyrius und dessen Epilog, die Κύρβεις, die Texteskritik des ersten, zweiten, dritten, vierten, und fünften Excerpts aus Theophrast über die Frömmigkeit u. s. w.

Das erste Excerpt wird im Urtexte und der deutschen Uebersetzung von S. 39—42 gegeben. Die Aegypter werden hier der „geistig gebildetste Menschenstamm" (πάντον λογιώτατον γένος)

genannt. Man führt auf sie in eine unzählige Reihe von Jahren den Beginn der Opfer zurück. Anfangs wurden Kräuter geopfert; die Bäume sind „älter als die Thiere.“ Zuerst wurden als Opfer „Eichenblätter“ verbrannt; dann folgte von den Feldfrüchten nächst den Hülsenfrüchten zuerst die Gerste. Zuletzt wurden „Zermalmtes,“ „Fladen“ und andere Dinge gebraucht. Die letzten Opfer waren die entsetzlichsten (ἡ τῶν δεινοτάτων θυμάτων παράληψις). Der Styl dieses Excerpts mahnt an die „gute Zeit der griechischen Literatur“. Porphyrius' Schreibweise dagegen ist „buntscheckig“ und liebt die „verschränkten Hyperbata.“ Auch Aristoteles geht auf die Aegypter als die „ältesten Menschen“ zurück. Es werden die einzelnen im Excerpte ausgesprochenen Behauptungen auf den Geist der peripatetischen Philosophie überhaupt und die Ansichten des Aristoteles und Theophrast insbesondere zurückgeführt (S. 42—56). Das erste Excerpt ist im Kap. 5, 6, und 7 des zweiten Buches der Porphyrius'schen Schrift von der Enthaltsamkeit enthalten.

Im zweiten Excerpte (griechisch und deutsch S. 56—59) am Ende des 7. und im 8. Kap. desselben Buches der Porphyrius'schen Schrift enthalten, wird von dem Zorn der Götter gegen die Ausartung der blutigen Opfer gehandelt. Es werden Opferlose d. h. solche die nicht opfern, und schlimm Opfernde unterschieden. An diesen beiden wird göttliche Strafe vollzogen. Zu den Opferlosen werden die Thoer „Anwohner der thrakischen Grenze“ gezählt.“ Als schlimm Opfernde werden die Bassarer genannt. Die Zusätze werden als untheophrastische Einschiebungen nachgewiesen. Es folgt vom zwölften bis funfzehnten Kapitel das dritte Excerpt aus Theophrast (S. 62—65). Hier werden die Gründe, die zum Opfern bestimmen, erörtert und die Ursache, welche zur Entartung der Thieropfer führte, angedeutet. Auch hier werden die Einschiebungen des Porphyrius von dem Gedankengange des Theophrastus genauer geschieden (S. 65—79). Das vierte Excerpt im 21. bis 32. Kapitel des zweiten Buches der Porphyrius'schen Schrift ist das umfassendste; es handelt von der Entwickelung der Spenden und wird, wie jedes dieser

Excerpte, mit der Anführung des Theophrast eröffnet und von den Zusätzen geschieden.

Das dritte Buch des Porphyrius behandelt das Rechtsverhältniß zwischen Menschen und Thieren und enthält endlich K. 25. das fünfte und letzte Excerpt. Hier wird unter Anführung des Theophrastos die Verwandtschaft zwischen Menschen und Thieren als ein gegen die Thieropfer sprechender Grund geltend gemacht. Nirgends ist in diesen fünf Excerpten irgend eine Schrift des Theophrast erwähnt, sondern überall nur sein Name angeführt. Man kann über die Interpolationen verschiedener Meinung seyn, und vielleicht auch Manches für nicht theophrastisch halten, was von ihm stammen soll. In der Hauptsache muß man aber entschieden die angeführten Excerpte für theophrastisch erachten, und da der Inhalt von den Opfern mit der theophrastischen Schrift von der Frömmigkeit übereinstimmt, die Excerpte als aus dieser Schrift genommen erkennen. Immer aber bleibt ein Unterschied zwischen Excerpten, aus Werken Anderer entstandenen Compilationen, wie sie dem Charakter des Porphyrius eigenthümlich sind, und zwischen wortgetreuen Bruchstücken verloren gegangener Schriften. Letztere finden wir nirgends in denjenigen Abschnitten, welche uns hier als Excerpte aus Theophrast gegeben werden. Immerhin verdient diese Arbeit des gelehrten Herrn Verf. die dankbare Anerkennung derjenigen, welche sich mit der Philosophie des Alterthums beschäftigen, nicht nur wegen der genauen Sonderung dessen, was von Theophrast stammt, so wie wegen der vielen die verschiedensten Seiten berührenden erklärenden und kritisch untersuchenden Anmerkungen, sondern auch wegen der Wichtigkeit des Inhaltes, der durch die Herausgabe des vorliegenden Buches zu Tage gefördert worden ist. Die von Theophrast ausgesprochene Opfertheorie ist mehr mit der religiösen Richtung späterer Zeiten verwandt. Wie das Christenthum in den letzten Zeiten der hellenischen Bildung die auf den Tempel zu Jerusalem im Judenthum beschränkten blutigen Opfer völlig verwirft, so zeigt sich nun auch bei den einzelnen hellenischen Denkern späterer, wie

selbst schon sehr früher Zeit eine Bekämpfung der Gewohnheit, die Thiere zur Ehre der Götter zu schlachten. Mit dem Aufhören der Thieropfer wurde eine scharfe Grenze zwischen dem Alterthum und der Neuzeit gezogen. Es war damit ein religionsgeschichtlicher Umschwung gegeben, durch welchen alle mit ihm im Zusammenhange stehenden Schriften des Alterthums, abgesehen von dem kritischen und literarhistorischen Werthe des hier vorliegenden Buches, eine hohe Bedeutung gewinnen. Möge es dem hochverdienten Herrn Verf. vergönnt seyn, seine so schätzbaren Beiträge zur Bildungsgeschichte einer längst vergangenen Zeit mit noch weiteren, gleich gediegenen zu bereichern!

K. A. v. Reichlin Meldegg.

Nekrolog.

Christian Hermann Weiße.

Der Genius der deutschen Philosophie wendet seinen Blick schon geraume Zeit mehr nach der Vergangenheit als nach der Zukunft. Nur wenige waren es, und ihrer wurden täglich weniger, welche es wagten, auf die rege Schöpferkraft ihres Denkens gestützt, eine neue Zukunft zu hoffen. Einer dieser seltenen Geister, Einer, der zu solcher Hoffnung mehr Recht hatte als Viele, weil er durch eine Productivität ersten Ranges die Erfüllung dieser Hoffnung mehr als Viele selbstthätig vorzubereiten vermochte, der Mann, dem es wohl keiner der Fachgenossen neiden kann, wenn er der Größte unter den Nachfolgern unsrer großen deutschen Philosophen genannt wird, Christian Hermann Weiße, einer der Begründer und einer der fleißigsten Mitarbeiter dieser Zeitschrift, ist vor einigen Monaten uns entrissen worden, von einer Epidemie dahingerafft gleich J. G. Fichte und Hegel. So ist jenem Zurückblicken sehnender Erinnerung und dankbaren Wiederherstellens, das den Inhalt deutschen Philosophirens immer mehr und mehr beherrschen soll, wieder ein

neuer unendlich reicher Anlaß geboten, eine herrliche Gestalt ist der Vergangenheit einverleibt, von der wir lange Zeit nicht werden das Auge verwenden können, um es wieder in die Ferne idealer Zukunft zu richten. Und wer kann unter den Hoffenden, die Zukunft Schaffenden, des Abgeschiedenen Platz zu füllen ohne Ueberhebung sich rühmen?

Den Lesern dieser Zeitschrift sind Weiße's Leben, Lehren und Verdienste bekannt*). Soweit dieselben, um erschöpfend dargestellt und bis in die Tiefen der Philosophie und Theologie verfolgt zu werden, einer gründlicheren Nachforschung, eines erneuten Studiums aller geschichtlichen Zusammenhänge bedürfen, sowie eines Studiums der Entwickelungsgeschichte des unvergeßlichen Mannes aus seinem handschriftlichen Nachlasse und aus den weniger gelesenen seiner Werke, soweit ist dieser kurze Nachruf, mit welchem das Neujahr dieser Zeitschrift und das vierte Jahrzehnt ihres Bestehens zu eröffnen mir der Auftrag geworden, weder dafür der Ort, noch sind im gegenwärtigen Momente die Bedingungen dazu schon erfüllt. Aber eine zusammenfassende Erinnerung an das Bekannte, die ich im Wesentlichen aus meinem vor Kurzem erschienenen, meinem theuern Lehrer im Protestantenverein zu Dresden gehaltenen Nekrologe**) wiederhole, wird auch hier nicht unwillkommen seyn, zumal ich in der Lage bin, einiges Unbekanntere hinzufügen zu können.

Weiße war der Sohn des 1832 verstorbenen Professors der Rechte, staatsrechtlichen und historischen Schriftstellers Christian Ernst Weiße, und der Enkel des bekannten Operettendichters und Verfassers des „Kinderfreundes" Christian Felix Weiße. Von mütterlicher Seite war er mit der Familie Weiß verwandt — der bekannte Mineralog dieses Namens in Berlin war sein Oheim —, von großmütterlicher Seite mit

*) Noch vor Kurzem bis auf die neuste Zeit herab dargestellt in Erdmanns Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Band, Berlin 1866, S. 332—348.

**) Christian Hermann Weiße, Nekrolog. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1866.

dem in Scherz und Ernst vielgenannten Platner. In Leipzig am 10. August 1801 geboren, erhielt Weiße ebendaselbst seinen Jugendunterricht, an der Nicolaischule die Gymnasialbildung. Nach dem Wunsche seines Vaters studirte er in Leipzig Jurisprudenz, deren Cursus er vollendete, um nachher, anstatt alles irgend davon zu machenden Gebrauchs, sich mit dem ganzen leidenschaftlichen Eifer seiner überaus energischen und vordrängenden Natur seinen Lieblingsstudien zu ergeben, vor Allem dem Studium der poetischen Literatur, der Philosophie und Kunst. Zur Philosophie trieb ihn zuerst nach oft wiederholtem, mündlichem und schriftlichem Bekenntniß das Interesse der Aesthetik und der Geschichte, deren Gegenstände im Lichte göttlicher Ewigkeit zu sehen ihm Lebensbedürfniß war. Aber dasselbe Interesse trieb ihn in stetig wachsender Divergenz von der Hegelschen Philosophie, der es ihn im Anfange der Natur der Sache nach zuführen mußte, wieder hinweg, und erzeugte ihm seine eigene Philosophie, sein System des speculativen Theismus, das sich zum Hegelthume verhält wie das Hühnchen zur Eierschale, wie das Leben zu der das Leben bergenden, aber, wenn der Durchbruch nicht gelingt, das Leben tödtenden starren Umhüllung. Weiße war nur Hegelianer vom reinen Wasser, so lange er noch Philolog und Historiker ausschließlich war; sobald er Philosoph wurde, hörte er auf, entschiedener Hegelianer zu seyn, und sprach eine Differenz von Hegel aus, welche alle ferneren Differenzen, ja, welche das ganze spätere System Weiße's im Schooße trägt. Dies geschah in der „Darstellung der griechischen Mythologie," 1. (einziger) Theil, a. u. d. T. „Ueber den Begriff, die Behandlung uud die Quellen der Mythologie," Leipzig 1828, welcher Schrift nur die Habilitationsschrift*) und eine Arbeit über Homer und einzelne mythologische Gegenstände**) voraus-

*) Diversa naturae et rationis in civitatibus constituendis indoles e Graecorum historia illustrata, Lips. 1823.

**) Ueber das Studium des Homer und seine Bedeutung für unser Zeitalter, nebst einem Anhange mythologischen Inhalts u. s. w. Leipzig 1826.

gegangen war,*) und jene Grunddifferenz bestand darin, daß Weiße an die Stelle des reinen Wissens unter den höchsten Gestaltungen des Geistes die Religion setzte, das Religionsleben, das ethische, von Frömmigkeit und Liebe erfüllte Gemüths- und Phantasieleben, in welchem der Menschengeist das innere Leben der geistigen Urpersönlichkeit Gottes wiederspiegelt, und aus welchem unablässig Anregung und Stoff zur Schöpfung von Weltwirklichkeiten hervorgeht, während Hegel es für das Höchste halten mußte, alle Wirklichkeit in ihren reinen Begriff zurückzubilden, d. h. in die todte Möglichkeit, in das Nichts zurückzunehmen. Im J. 1829, in der Schrift „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft," Leipzig, hat diese Differenz bereits die Gestalt angenommen, daß der Hegelschen Philosophie nur die Bedeutung eingeräumt wird, Logik oder Metaphysik zu seyn, in welche nach Weiße die Hegelsche Natur- und Geistesphilosophie in Hegel's eigenem Sinne eigentlich mit hineingehören. Logik oder Metaphysik sollen dann nur das Mögliche als Mögliches aus dem apriorischen Urbegriffe des Seyns nach Hegelscher Dialektik mit Denknothwendigkeit ableiten, während der Erfahrung übrigbleibt, das Wirkliche zu erkennen, das Daß des Seyns und das Wie dieses Daß, welches Alles nicht aus Denknothwendigkeit, sondern durch freie Acte hervorgeht, von der Möglichkeit und ihrem Inhalte nur bedingt, umgrenzt, eingeengt. In Hegel's Werken, Bd. XVII, findet sich die Spur davon, daß Hegel die letztgenannte Schrift nicht lange vor seinem Tode zu recensiren vorgenommen hatte, aber zu früh starb, um uns eine so schätzbare Urkunde über sein Verhältniß zu Dem, der sein Werk weiterführen sollte, hinterlassen zu können. Statt seiner übernahm

*) Die hinterlassenen ungedruckten Jugendmanuscripte dieser Zeit weisen namentlich auf Arbeiten über Göthe und über allgemeine ästhetische Fragen hin. In der „Dresdner Morgenzeitung" von 1828, Nr. 117—121 steht eine Recension Weiße's über Göthe's 2. Theil des Faust. Auch eine Curiosität dürfte dieser Zeit angehören: De jure doctoratus cerasorum, dissertatio humoristico-juridica, Lipsiae.

die Antwort des Hegelianismus einer der geistvollsten und originellsten Vertreter desselben, der aber bald an der Hand Göthe's und Dante's in ähnlichem Sinne wie Weiße über die Region Hegels emporgehoben wurde: C. F. Göschel in der Schrift „Monismus des Gedankens," Naumburg 1832, deren Anhang zugleich eine spätere Auseinandersetzung Weiße's mit Hegel beurtheilt*). Eine Abhandlung über Platon und Aristoteles**) und Uebersetzungen und Erläuterungen von Schriften des letztgenannten***), sowie seine philosophischen Vorlesungen, welche allmählig an die Stelle der philologisch-historischen traten, bezeichnen den Weg, auf welchem Weiße in dieser Zeit sich größerer philosophischer Production annäherte. Diese galt zuerst demjenigen Theile der Philosophie, welcher seinen Neigungen, der Eigenthümlichkeit seines Geistes und seinen bisherigen Studien am nächsten lag, der Aesthetik. Er stellte sie seinem neugewonnenen Standpunkte gemäß dar in dem zweibändigen Werke „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit" und wurde dadurch der Begründer einer im strengen Sinne systematisch-wissenschaftlichen Aesthetik. Hegel's und Schleiermacher's in demselben Sinne ausgeführte Aesthetiken traten ja erst nach dem Tode ihrer Urheber als herausgegebene Vorlesungen an's Licht. Weiße's Verdienst um die Aesthetik im Einzelnen, namentlich um die Bearbeitung der Begriffe des Häßlichen und Komischen, ist überdies allgemein anerkannt. Der Aesthetik folgte außer der bereits genannten abermaligen Auseinandersetzung mit Hegel eine kleine politische Arbeit „über die Legitimität der gegenwärtigen französischen Dynastie," Leipzig 1832, welche zeigt, daß Weiße schon damals den Zeitereignissen und öffentlichen An-

*) Nämlich die in Weiße's Schrift „über das Verhältniß des Publicums zur Philosophie in dem Zeitpuncte von Hegels Abscheiden", Leipzig 1832, enthaltene. — Hiernach ist die 8. Note meines „Nekrolog" zu berichtigen.

**) De Platonis et Aristotelis in constituendis summis philosophiae principiis differentia, Lips. 1828. Geschrieben zum Antritte der in diesem Jahre erhaltenen außerordentlichen Professur.

***) Aristoteles' Physik, übersetzt und mit Anmerkungen begleitet, Leipzig 1829. Aristoteles von der Seele und von der Welt desgl.

gelegenheiten mit derselben Lebhaftigkeit und wachsamen Geistesallgegenwart folgte, welche wir Jüngeren später oft an ihm bewundern konnten*). Sein Hauptinteresse aber wendete sich jetzt der Religionsphilosophie zu. Wie er Schönheit und Güte, Phantasie und Gemüth, als einander gegenseitig überall fordernde Seiten des absoluten Geistes ansah, durch deren rechte Anerkennung eben jener Panlogismus Hegels überwunden werden müsse, so hatte er die doppelte Aufgabe: die Idee der ästhetischen Schönheit und die der religiösen Güte oder der Gottheit in ihrem unlöslichen Zusammenhange aufzuzeigen, wie derselbe für die Idee der Schönheit und andrerseits, wie er für die Idee der Gottheit hervortritt. Er schloß in diesem Sinne seiner Aesthetik das Werk „Die Idee der Gottheit" an, Dresden 1833, in welchem er bereits in der Dreiheit des absoluten Geistes nach Vernunft, Phantasie und Wille oder nach den Ideen der Wahrheit, Schönheit und Güte die Deutung des christlichen Trinitätsdogmas zu finden auf dem Wege war, ohne jedoch die Unabhängigkeit von der kirchlichen Vorstellung und die Durchführung schon erreicht zu haben, die seine späteren Schriften über denselben Gegenstand auszeichnen. Eine weitere Consequenz seiner religiösen Grundanschauung herauszuarbeiten, bot sich ihm der Anlaß in dem um dieselbe Zeit innerhalb der Hegelschen Schule entbrannten Streite, ob die Hoffnung persönlicher Unsterblichkeit sich mit der ächten Hegelschen Lehre vertrage.

---

*) In der Zeitung „Das Vaterland, Blätter für Proposition und Opposition," 1832, Nr. 60, steht ein Aufsatz von Weiße über „die deutsche Opposition" mit beträchtlichen Censurlücken. Seit dieser Zeit liegen schriftstellerische Zeugnisse von Weiße's politischer Ansicht und von seinem patriotischen Wirkungsdrange gegenüber allen hervorragenden Ereignissen des Staatenlebens vor. So läßt sich im Besondern, wenn auch häufig nur durch Fragmente, aus Gedrucktem und Ungedrucktem in dieser Beziehung eine vollkommene Continuität herstellen vom J. 1848 bis zum Nikolsburger Frieden. Das Letzte, was Weiße geschrieben, ist ein Addreßentwurf von unbekannter Bestimmung, in welchem gezeigt wird, wie Preußen auf dem Wege moralischer und geistiger Eroberung eine sichrere, umfassendere und segensreichere, zugleich minder Feindschaft erregende Hegemonie in Deutschland hätte erreichen können als auf dem eingeschlagenen.

Er trat mit der Ansicht, daß nur die Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste die Unsterblichkeit vermittle, zwischen die Parteien: zuerst in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Sept. 1833, sodann in der Schrift: „Die philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums," Dresden 1834, endlich in dem „Büchlein von der Auferstehung," Dresden 1836, womit er seines Freundes Fechner (Dr. Mises) „Büchlein vom Leben nach dem Tode," das vor Kurzem in zweiter Auflage erschienen ist, unter dem Namen „Nikodemus" beantwortete. Denselben Gegenstand behandelte er in Verbindung mit dem Problem der Theodicee und der Schöpfungsfrage gleichfalls unter dem Namen „Nikodemus" in der „Theodicee in deutschen Reimen," Dresden 1834, in veredelten Hans-Sachsischen Versen, welche sehr an Göthe erinnern. Parallel diesen Arbeiten geht eine journalistische Thätigkeit von unglaublichem Umfange. Die Jahrgänge der Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, der Leipziger Literaturzeitung, der Blätter für literarische Unterhaltung, der Hallischen Jahrbücher, der theologischen Studien und Kritiken, des Literarischen Anzeigers für christliche Theologie, enthalten in den dreißiger Jahren, einige auch noch später, viele und umfangreiche Aufsätze, namentlich Recensionen, von Weiße*). Auf's Höchste aber steigerte sich diese Form seines Wirkens durch die Gründung gegenwärtiger Zeitschrift, die besonders in ihren ersten Jahrgängen (s. 1837) Weiße's Namen fast in jedem Hefte durch umfassende Arbeiten vertreten zeigt. Seine allseitige Regsamkeit hatte ihn indeß nicht verhindert, jenen zwei Haupttheilen seines Systems den dritten hinzuzufügen in den „Grundzügen der Metaphysik,"

*) Bei weitem nicht von allen diesen Arbeiten, namentlich nicht von denjenigen Artikeln, die gar nicht oder nur beiläufig als Recensionen auftreten, haben sich Exemplare in Weiße's Nachlaß gefunden. Da eine Sammlung der wichtigsten dieser Artikel beabsichtigt wird, wäre es außerordentlich dankenswerth, wenn Leser dieser Zeitschrift, die sich im Besitze von solchen befinden, mir dieselben leihweise zur Verfügung stellen wollten. Ich bitte hierdurch inständigst darum. Namentlich suche ich Kritiken und Aufsätze über poetische Literatur und über theologische Gegenstände.

Hamburg 1835, welche die Idee der Wahrheit, d. i. der reinen, absoluten Denk- und Daseynsmöglichkeit, nur noch in der Methode an Hegel's Logik gebunden, zur Darstellung brachte. Auch der specielle Inhalt von Hegel's Logik mußte ja ein andrer werden, wenn nur das Mögliche als solches, durch begriffliche Dialektik mit Nothwendigkeit construirbar, in ihr enthalten, dagegen alle Wirklichkeit durch Freiheit gesetzt seyn sollte. Die Idee der Freiheit als des die Wirklichkeit an die Möglichkeit knüpfenden Werdeprincips mußte dann der Zielpunkt der dialektischen Entwickelung, das Endresultat dieses obersten Theils der Philosophie seyn. Es möge sogleich hier bemerkt werden, daß Weiße's Metaphysik in immer weiterer Entfernung von Hegel, selbst von Hegel's Methode, seit der ersten Darstellung sich fortgehends umgestaltete, wovon das letzte öffentliche Zeugniß in den Aufsätzen von Weiße im Jahrgang 1865 dieser Zeitschrift, den letzten, welche er für dieselbe lieferte, zu finden ist*). Zwischen diesen Endpunkten in der Mitte liegende Bearbeitungen enthalten seine Vorlesungenhefte. Hinterlassene Theile ausführlicher Darstellung finden sich von bedeutendem Umfange von der Erkenntnißlehre, die er Logik nannte, neben den diese Disciplin behandelnden Collegienheften vor, um so willkommener, als über diesen Theil seines Systems von ihm selbst nur journalistische Arbeiten veröffentlicht worden sind**). Wie seine Aesthetik sich umgestaltete, wie Psychologie, Ethik, Rechts- und Staatsphilosophie, Philosophie der Geschichte, aus seinen Grundanschauungen hervorwuchsen, wird nur aus den für den akademischen Gebrauch gemachten Niederschriften, aus den von ihm dictirten, sorgfältig ausgearbeiteten Paragraphen, zu ersehen seyn. Die ausgebreitete akademische Wirksamkeit, auf die wir hier hinweisen, ist jedoch von späterem Datum; jetzt, im J. 1837, sehen wir Weiße plötzlich vom Universitätsleben scheiden. Er war zwar nach fünf Jahren des Privatdocententhums außerordentlicher Professor geworden; aber da er auch nach weiteren neun Jahren nur mit einer Gratification abgespeist werden sollte, kündigte er seine Stellung auf, um auf dem seit seinem Großvater in der Familie erblichen Rittergute Stötteritz bei Leipzig den Seinigen — er hatte sich 1829 verheirathet — und einer fruchtbaren literarischen Muße zu leben. Es entstand sein Com-

---

*) Ueber Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie, erste Hälfte im 2. Hefte des 46., zweite Hälfte im 1. Hefte des 47. Bandes.

**) In erster Reihe sind hier die Abhandlungen über das unendliche Urtheil, über die transscendentale Bedeutung der Urtheilsformen und Schlußfiguren, und über den letzten Grund der Gewißheit im Denken zu nennen: in dieser Zeitschr. Bd. 24, 25, 26 (1854 u. 55).

mentar zu Göthes Faust*) und „Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet," Leipzig 1838, 2 Bde., welche ihn als einen vollkommen orientirten Mitarbeiter auf dem Felde der durch Strauß's „Leben Jesu" neu angeregten Evangelienkritik bekundete, denen sehr unerwartet, welche seine journalistische Thätigkeit nicht genau verfolgt hatten**). Dieses Werk, durch das er an der Universität Jena Ehrendoctor der Theologie wurde, legte den wissenschaftlichen Grund zu der seitdem von den berufenen Kritikern immer allgemeiner angenommenen Ansicht***), daß unter unsern drei ersten Evangelien das des Marcus das ursprünglichste ist, und ergänzte die zerstörende Arbeit Strauß's, die es sich aneignete, durch die positive Herausarbeitung des geschichtlichen Bildes vom Charakter und Genius Christi. Besondere Erwähnung verdient, daß hier zum ersten Male der überaus glückliche Gedanke auftrat, in vielen Wundererzählungen mißverstandene Parabeln Jesu zu sehen und daraus wiederherzustellen. Theologische Studien traten in dieser Zeit entschieden in den Vordergrund. Weiße wurde zu einem Kenner der patristischen und scholastischen Literatur und namentlich auch der Schriften Luther's, wie es unter Fachtheologen zum Mindesten äußerst selten, unter Nichttheologen noch nicht erhört war. Dazu kam das Studium Jacob Böhme's, von welchem auch ein Aufsatz in unsrer Zeitschrift Zeugniß ablegt†). Der wunderbare herrliche Mann konnte von Weiße besonders rücksichtlich der Trinitätslehre und des Glaubens an die Rechtfertigung durch innere Wiedergeburt als Vorläufer geschätzt werden. Erst 1842 erschien wieder eine selbständige Schrift, und zwar wieder eine rein philosophische: das Sendschreiben an J. H. Fichte über „das philosophische Problem der Gegenwart," Leipzig. Diese Schrift dürfte am meisten unter allen rein philosophischen Arbeiten Weiße's dazu dienen, den Zusammenhang der principiellen Grundlagen seines Systems mit den metaphysischen Wandlungen des deutschen Geistes der nächsten Vergangenheit, namentlich mit den verschiedenen Entwickelungsphasen Schelling's, kennen zu lernen. Drei Jahre nach ihrem Erscheinen, 1845, wurde Weiße, der inzwischen die akademische Thätigkeit wieder aufgenommen

*) Kritik und Erläuterung des Götheschen Faust, nebst einem Anhange zur sittlichen Beurtheilung Göthes, Leipzig 1837.

**) Vorausgegangen waren: „Ueber das Leben Jesu von Strauß," Blätt. f. lit. Unterhaltung 1836, Nr. 61—65; „Ueber die philosophische Grundlage von Strauß's Leben Jesu," Liter. Anzeiger für christliche Theologie, 1836, Nr. 19 f.; Recension von Tholucks „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte," 1. Bd., 2. Heft der ersten Folge dieser Zeitschrift (1837).

***) Auf Weiße's Wege ist namentlich H. Holtzmann, Professor in Heidelberg, weitergegangen. Vgl. dessen Nachruf an W. in der Allg. krchl. Zeitschr. 1866, 10. Heft.

†) Bd. XIV. Heft 1, 1845.

hatte, endlich zum ordentlichen Professor der Philosophie ernannt, welche Stellung er 1847 rite antrat*). Gleichzeitig vermehrte er seine Wirksamkeit durch theologische Collegien, wozu er sich durch Nostrification in der theologischen Facultät**), deren Privatdocent er bis zu seinem Tode geblieben ist, das Recht erworben hatte. Seine Vorlesungen gewannen wachsenden Zuspruch. Von Zuhörern, welche literarisch hervorgetreten sind und Weißes Einflusse besonders viel zu danken hatten, nenne ich aus früherer Zeit Lotze, den Verfasser des „Mikrokosmos," und die jung verstorbenen Billroth und Danzel, aus späterer Zeit die Theologen Lipsius und Sulze. Einen sehr warmen Anhänger gewann er überdies durch seine Werke an dem Naturphilosophen C. Snell, und enthusiastische Verehrer unter jüngeren und älteren Gelehrten und Künstlern, die um den auch im Gespräch höchst productiven, anregenden und lehrreichen, und für alle ihm Nahenden in liebevollstem Eingehen sorgenden Meister einen von den verschiedenartigsten Interessen belebten Kreis bildeten. Der Historiker und Philolog, der Musiker wie der Maler, der Theolog und der Politiker, Alle fanden in diesem Umgange ihr besonderes Interesse auf die bedeutendste Weise gefördert. Wir fügen dies hier ein, weil wir in unsrer Erzählung uns den Jahren annähern, die den Höhepunkt dieses schönen Lebens bezeichnen. Es sind dies die fünfziger und sechziger Jahre des Jahrhunderts. An der Schwelle dieser Zeit steht Weiße's berühmtestes Buch, die Reden „über die Zukunft der evangelischen Kirche," Leipzig 1849 in zwei Auflagen, anonym, nicht zu gedenken kleiner durch die Tagesereignisse hervorgerufener Brochüren***). Jene Reden tragen in schwungvollem Stil die Umrisse seiner christlichen Glaubenslehre und seine Auffassung des geschichtlichen Jesus vor, dessen Lehre er in den drei inhaltschweren Worten vom himmlischen Vater, vom Menschensohne und vom Himmelreiche niedergelegt findet, knüpfen daran den Vorschlag einer Bekenntnißformel zur Neubegründung der evangelischen Kirche, und rufen auf zur Wiedergeburt des kirchlichen Lebens durch eine zum ursprüng-

*) Mit der Schrift: Platonis de natura doctrinae philosophicae sententia e libro VII de republica exposita, Lips. 1847, und durch die Rede: „In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientiren hat," Leipzig 1847.

**) Durch die Schrift: Martinus Lutherus quid de consilio mortis et resurrectionis Jesu Christi senserit, Lips. 1845, — welche er später zur „Christologie Luthers" umarbeitete.

***) „Ueber das Zweikammersystem in den deutschen Einzelstaaten," Leipzig 1848. „Einleitende Worte zur Säcularfeier der Geburt Göthes in der akademischen Aula zu Leipzig gesprochen," 1849. „Die Staatsregierung Sachsens und die ein und zwanzig Professoren," Leipzig 1850.

lichen Sinne zurückkehrende Umgestaltung der Abendmahlsfeier. Die vollständigere und wissenschaftlichere Ausführung dieser Themen war fortan die Aufgabe fast aller schriftstellerischen Unternehmungen Weiße's, größerer wie kleinerer. Leipzig 1852 erschien die „Christologie Luther's*), worin er aus Luthers Schriften die tiefsinnigen mystischen Lehren des Reformators als durchaus verwandt den Jacob Böhmeschen und seinen eignen dem sogenannten orthodoxen Lutherthum als ihrer Verballhornung entgegenstellte; daselbst 1856 „Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium," eine Schrift zur Ergänzung der „Evangelischen Geschichte," hervorgegangen aus Artikeln der 1854 gegründeten „Protestantischen Kirchenzeitung," welche bis auf die letzte Zeit viele und bedeutende Arbeiten Weiße's veröffentlichte. In den fünfziger Jahren entstanden auch die umfassenden Abhandlungen über Gott, Glaube und Gewißheit, welche unter diesen Worten in der Ersch- und Gruberschen Encyklopädie zu lesen sind. Und in derselben Zeit richtete Weiße die concentrirteste Kraft auf die Ausarbeitung seines Hauptwerks, auf welches alle seine so zerstreut scheinenden Bestrebungen gleichsam zuströmen als auf den Sammelpunkt, den sie von vorn herein zu erreichen bestimmt waren. Dieses Werk ist die „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums," drei Bände, Leipzig, S. Hirzel, 1855—1862. Nicht nur haben die Gotteslehre, Christologie und Heilslehre, über welche Gebiete sich Weiße schon des öftern geäußert hatte, hier neue Bearbeitungen und theilweise Umschmelzungen erfahren, sondern es ist ihnen auch ein ganz neues Gebiet, das der Naturphilosophie oder Schöpfungslehre hinzugefügt. Es ist dieses Werk der rein zu sich selbst gekommene, das ganze Universum spiegelnde Ausdruck von Weiße's Gedankenwelt, zugleich der reinste Repräsentant seines gewaltig-schöpferischen, im kunstkritischen Sinne „historischen" Stils, eines — im Gegensatze zu Rafael — michelangelesk zu nennenden Stils, und seinem Inhalte nach wird es für alle Zeiten ein unerschöpflicher Quell der vielseitigsten wissenschaftlichen Belehrung, eine hauptsächliche Fundgrube der Entwicklungsgeschichte und Literatur seines Lehrstoffs, durch den Adel und die Kraft der es durchleuchtenden Gesinnung allezeit ein Quickbrunnen der ernstesten sittlich-religiösen Bildung bleiben. Weiße konnte nach Erscheinen desselben sagen, daß er der Welt nun gegeben habe, was er ihr zu geben für seine Mission gehalten. Wir charakterisiren danach Weißes Weltanschauung in folgenden wenigen Sätzen:

*) In der zweiten Ausgabe mit einem Vorwort „über progressive und conservative Union."

Die Gottheit ist dreieinig in einer Person. Sie ist die Eine Urpersönlichkeit, deren Wesenshintergrund die Urgesetze und Grundformen reiner Möglichkeit bilden (göttliche Vernunft, Gott-Vater, Gegenstand der Metaphysik), deren inneres Leben in unendlicher Herrlichkeit und Gestaltenfülle den zukünftigen Schöpfungen vorspielt (göttliche Phantasie oder Gemüth der Gottheit, Gott-Sohn), und deren Gesammtcharakter und Wesensabschluß durch den Liebewillen bezeichnet ist, der von Gott zur Schöpfung überleitet (Gott-heiliger Geist). Nur in der ersten dieser Hypostasen ist absolute Nothwendigkeit, der, wie alles Wirkliche, so auch das wirkliche Leben der Gottheit, ihr Leben in den beiden andern Hypostasen, unterworfen ist: es ist das die Nothwendigkeit der Gesetze und Formen, durch welche Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt ist. Alles Wirkliche aber als solches geht aus spontanen oder freien Acten hervor, aus Acten, welche auch hätten nichtseyn, nichteintreten können, deren Eingetretenseyn wir also nur aus Erfahrung wissen. In der zweiten göttlichen Hypostase herrscht Spontaneität, d. i. unbewußte Freiheit, wie in der organischen Creatur, in der dritten bewußte Freiheit, Freiheit im engeren Sinne, wie in der menschlichen, überhaupt der geistigen Creatur. Die unorganische Creatur, in welcher der Mechanismus, die mathematische Nothwendigkeit herrscht, ist ebenso ein Abbild der ersten Hypostase der Gottheit.

Auch dem Gotte ist nur das Mögliche möglich. Schöpfung aber ist nur möglich durch Freilassung und Hervorlockung von Kräften, zunächst Einer einheitlichen Urkraft, der Materie, welchen dann ihre eignen Gesetze unabänderlich einwohnen, und welchen, wenn sie sich zum Bösen wenden wollten, auf Zeit auch das Widergöttliche gelingen konnte. Daß das letztere eingetreten, zeigen die verwüstenden Katastrophen des planetarischen Lebens, zeigen die unheilvollen, häßlichen, grauenhaften Erscheinungen der organischen Natur, zeigt vor Allem die menschliche Sünde und Verblendung und ihre Wirkung in der Geschichte der Menschheit. Der schöpferische Gotteswille vollzieht daher die Schöpfung, die als eine fortgehende gedacht werden muß, in einem andauernden Kampfe, welcher nur in der von einem zukünftigen Leben zu hoffenden Scheidung des Bösen von dem Guten, Vernichtung des Ersten, unendlicher Steigerung des Anderen, sein Ziel und Ende finden kann. Darin, daß eine Schöpfung mit solchem Endziele nur durch Setzung freier Wesen möglich war — da alle Wirklichkeit nur aus Freiheit hervorgehen kann, alles Daseyn ursprünglich auf freier Selbstsetzung beruht —, also nur unter Inkaufnahme der Möglichkeit des Bösen, darin liegt die allein befriedigende Theodicee.

Alle Thaten Gottes in der Menschengeschichte, alle seine in das Menschenherz einkehrenden Wirkungen sittlicher Wiedergeburt, geistiger Erleuchtung, erweckender Berufung sind Acte jenes schöpferischen Kampfes. Der von der Gottheit durch solche Einwirkung und freies Entgegenkommen der Creatur Wiedergeborene ist ein Kind, ein Sohn Gottes, und er darf des ewigen Heils in persönlicher Unsterblichkeit gewiß seyn, sey es daß in geringerem oder in höherem Grade die Wiedergeburt in ihm mächtig geworden, sey es daß das geläuterte Innere seines Gemüths noch Schlacken des Irrglaubens an sich trage oder nicht. Das vor Gott Rechtfertigende ist das fromme, sittliche Gemüth, nicht die Uebereinstimmung mit diesem oder jenem Glaubensbekenntniß oder die Anerkennung einer fremden Heilsthat: so ist das Heil auch den Heiden gewiß, die ihre Seele vertrauensvoll an ihren Gott knüpften und ihren selbstischen Willen ihm zum Opfer brachten.

Einer aber unter den in jenem Sinne Gottgezeugten hat das volle und ganze Heilsleben in seiner unverkümmerten Herrlichkeit uns dargestellt durch Lehre, Leben und Tod, Jesus von Nazaret: seine Gestalt in uns aufnehmen, seinen Lebens- und Geistesgehalt zu dem unsrigen machen, mit ihm unsre Selbstsucht kreuzigen, damit der Gottmensch in uns auferstehe in der köstlichen Freiheit und Fröhlichkeit der „hellgebornen Joviskinder," — dies ist fortan Eins mit dem Suchen und Finden des Heils. Der Gottmensch, Gottes Sohn und Sohn des Menschen zugleich, wie wir Alle es seyn sollen und können*), ist der vollkommene Mensch, das wiederhergestellte Ebenbild Gottes, d. i. das der Schöpfung abgerungene Nachbild jenes Vorbildes, welches vor der Schöpfung in Gott war. Wie in Gott der sittliche Gehalt, das Wollen des Guten die herrschende Macht ist, so auch in seinem Ebenbilde. Nicht in dem reinen Wissen, wie Hegel, nicht in der Kunst, wie einst Schelling, nicht in dem genießenden Andachtgefühle, wie Schleiermacher wollte, erreicht der Mensch und die Menschheit den höchsten Zustand, sondern im Wollen und Wirken der Liebe ist Ausgang und Ende alles Göttlichen, im schöpferischen Auswirken seligen Daseyns ist allein Seligkeit. —

Die letzten rein philosophischen Arbeiten Weiße's bezogen sich auf Metaphysik. In das Bereich der reinen Möglichkeit und absoluten Nothwendigkeit hatte er schon früh die Daseynsformen des Raumes, der Zeit und der Zahl, welche Hegel zum Theil in die Naturphilosophie verwiesen hatte, mit auf-

*) Man vgl. hierzu die gegen R. Rothe's Supranaturalismus gerichteten Aufsätze Weiße's in der Prot. Kz. 1858, Nr. 26, 27 u. 29.

genommen und die unbedingte Nothwendigkeit der mathematischen Wissenschaften dadurch an das höchste Absolute angeknüpft. Mehr und mehr wurde ihm der Inhalt dieser drei Formen der Möglichkeit zum Hauptinhalte des Absoluten und der Metaphysik, aus dem aller weitere Inhalt erst abgeleitet werden sollte. Der Nachweis des zwischen Raum, Zahl und Zeit obwaltenden dialektischen Verhältnisses, durch welches eine nothwendige, diese Sphäre erschöpfende Dreiheit in diesen Formen erkannt werden müsse, beschäftigte ihn daher auch sehr vorwiegend in einer populären Darstellung seiner Philosophie, die er als Fragment hinterlassen sollte, wie derselbe Gegenstand in den bereits angeführten Aufsätzen dieser Zeitschrift vom J. 1865 schon sehr hervorgetreten war. Außerdem beschäftigte er sich in den letzten Jahren theils mit Arbeiten, welche gelegentlichen Anlässen entsprangen, wie die „Rede zum Andenken J. G. Fichte's," Leipzig 1862, ein Vortrag über Göthe's Faust, abgedruckt im Jahrgange 1864 des „Morgenblatts," Vorträge im Leipziger Kunstverein, zum Theil abgedruckt in der „Protest. Kirchenzeitung" von 1866, theils mit philologisch-kritischen Studien, wie an den paulinischen Briefen und an Platon*), theils mit den öffentlichen Angelegenheiten in Staat und Kirche. Eine durch die politischen Streite der Zeit vor dem dänischen Kriege hervorgerufene längere Abhandlung über „Staatenbund und Bundesstaat" blieb ungedruckt, weil Weiße bei dem conservativen Inhalte derselben fürchtete, man werde ihm ihre Veröffentlichung als ein Buhlen um gewisse Auszeichnungen auslegen, wie sie gerade damals einigen seiner Collegen zu Theil geworden waren. Mit wärmstem Interesse und steter berathender Theilnahme folgte er dem Entstehen und den ersten Schritten des „deutschen Protestantenverein," dessen weiterer Ausschuß ihn während der Versammlung zu Eisenach, Pfingsten 1865, wiewohl er nicht Mitglied des Vereins war, zu seinen Sitzungen zuzog.**) —

---

*) Seine von allen bisherigen abweichende Ansicht in der platonischen Frage ist dargestellt und angewendet von seinem Schüler R. Schöne: „Ueber Platons Protagoras," Leipzig 1862. — Die Arbeiten über Epistelkritik sehen baldiger Herausgabe entgegen. — Auch in der homerischen Frage hat Weiße nie zu arbeiten aufgehört. In den Blätt. f. lit. Unterhaltung erschien im J. 1844, Nr. 126—129, eine anonyme Anzeige der Lachmannschen „Betrachtungen über die Ilias," in welcher G. Curtius (Andeutungen über den gegenwärtigen Stand der homerischen Frage, Wien 1854, S. 34 ff.) den bedeutendsten Versuch erblickte, die Forschungen Lachmanns fortzusetzen, und in welcher man „die Hand eines der ersten Forscher auf dem Gebiete der deutschen Literaturgeschichte" zu erkennen glaubte. Diese Anzeige war von Weiße. Sie wird in der beabsichtigten Sammlung von Aufsätzen wieder abgedruckt werden.

**) Seine Ansicht über den Protestantenverein ist ausgesprochen in der Prot. Kz. 1864, Nr. 22, 24 u. 26 in drei anonymen Artikeln, und in der Schenkelschen Allgem. kirchl. Zeitschrift 1865, S. 509 ff. in „Vierzig Sätzen über Freiheit des evangelischen Bekenntnißstandes."

Ein tragisches Verhängniß hat ihn von uns hinweggenommen. Während ihn die Herbstferien andere Jahre immer sogleich in die Ferne lockten, in die Waldfrische Thüringens, in die stille Wunderwelt des Meißner Hochlands, oder in die stolze Pracht der Alpen, verweilte er diesmal länger, trotz der ihn auf seinem Landsitze umgebenden Cholera, unter Hoffnungen und Vorbereitungen auf eine größere Erholung, die er durch einen längeren Urlaub zu gewinnen suchen wollte. Sein Sinn war erfüllt von dem frohen Ausblicke in das gelobte Land Italien, in dem er auf ein Jahr sich Wohnung zu machen gedachte, als ihn am 13. September die Krankheit ergriff und bald in dem Grade schwächte, daß er nach zweitägiger Bewußtlosigkeit Mittwoch am 19. Vormittag gegen 11 Uhr fast ohne Kampf hinüberschlummerte.

Wer vermöchte hinreichend in Worte zu fassen, was er näher und ferner Stehenden, auf die er wirkte, gewesen ist! Wenigen Sterblichen folgte mit der Klage über die Trennung soviel des Dankes nach, des Dankes für ewige Güter, wie für zeitliche Förderung! Selbstloseste Hingebung, in unermüdlichem Kampfe, in rastloser Productivität, in umsichtigster Fürsorge, in seelenvoller, herzlicher Theilnahme, sie verband ihm den Einzelnen mit unlöslichen Banden, wie die Schöpfungen seines Geistes, von solcher Gesinnung getragen, ihm eine Stelle unter den weltgeschichtlichen Genien sicherten, an deren Namen die Menschheit das Gedächtniß ihrer größten Errungenschaften knüpft. — Sollte ihm die Nachwelt eine solche Stellung verweigern? — Wenn nicht Alles trügt, so wird die Geschichte der Philosophie künftig nicht mehr von einem Auseinandergehen der deutschen Speculation nach Hegel's Tode, von einem der Herrschaft dieses Großen nachgefolgten Diadochenreiche erzählen, sondern sie wird in der Darstellung der obersten Entwickelungsreihe des deutschen Denkens, ebenso wie Fichte auf Kant, Hegel auf Schelling, so auf Hegel Weiße folgen lassen, der unter voller Verwerthung des von den Vergängern Geleisteten, in organischer Continuität der Anknüpfung an dieselben, aus dem Kantischen Kriticismus und dem pantheistischen Idealismus der Nachfolger Kant's das System des ethischen Theismus herausarbeitete, die Schlacken mittelalterlicher Mythologie des Christenthums nun erst mit voller Sicherheit entfernend, weil das zu früh weggeworfene Erz ächten Religionsglaubens im reichsten Glanze dem freien, denkenden Geiste gerettet ist.

Rudolf Seydel,
Docent der Philosophie an der
Universität Leipzig.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Prolegomena zur philosophischen Ethik.

Von Dr. Rudolf Seydel.

Erste Hälfte.

Die gesonderte Darstellung einer einzelnen wissenschaftlichen Disciplin darf nicht beginnen, ohne eingeleitet zu seyn durch einige aus der Lehre vom Wissen, aus der Logik oder Wissenschaftslehre entlehnte Sätze, welche den Ort jener Disciplin in dem Ganzen der Wissenschaft, ihren Gegenstand und ihre Methode und deren Abgrenzung gegen andre Methoden und andre Gegenstände des Wissens, auszusprechen und einigermaßen zu motiviren bestimmt sind. Solche Einleitung ist gefordert durch die Idee des Wissenschaftsganzen selbst, dessen Verwirklichung jede einzelne Disciplin an ihrem Theile soll heran-nähern helfen, und so fordert sie auch der weiterschauende, vor Allem der mit Philosophie vertrautere Leser, welchem die von allem Einzelnen herabhangenden Fäden nicht entgehen, die es verrathen, daß das Einzelne nur im Ganzen und durch das Ganze seinen vollen Werth gewinnt. Wir unterziehen uns darum dieser Forderung auch unter dem erschwerenden Umstande, daß eine Bearbeitung der Wissenschaftslehre uns nicht vorliegt, der wir das Folgende im buchstäblichen Sinne entlehnen könnten*).

Wir nennen Ethik die Wissenschaft vom unbedingten Sollen: von seinem Inhalte und Umfange. Jeder, der nach Vollständigkeit des Wissens trachtet, muß diese Wissenschaft aus-zubilden suchen, nenne er sie mit unserem Namen oder mit einem andern, behandle er sie als selbstständige Disciplin oder als Theil einer solchen; ja auch wenn das Resultat wäre, daß ein unbedingtes Sollen unmöglich, also ohne wahrhaften Inhalt und Umfang sey, so bestände doch die Wissenschaft, welche dieses Resultat gefunden hätte, als möglich, wirklich und nothwendig.

*) Dies ist vor der Ausarbeitung meiner eigenen „Logik oder Wissenschaft vom Wissen" geschrieben, welche vor Kurzem erschienen ist.

Ferner ist die Vorstellung eines unbedingten Sollens, wie immer entstanden, in unsern Seelen gegenwärtig mit dem Anspruche auf die erhabenste und folgenreichste Macht, die im Himmel und auf Erden verliehen werden kann, auf die Macht eines Richters, der keinen Richter mehr über sich hat, auf die Macht eines Herrschers, der alle Herrscher einsetzt. Es ist also vom dringendsten Interesse zu fragen, ob es in Wahrheit ein unbedingtes Sollen gebe, oder jene Vorstellung das Product eines müßigen Gedankenspiels sey, wo nicht das Werk einer dämonischen Gewalt, die verhängnißvollen Irrthum säet; und wäre sie dies nicht, sondern als wahr und göttlich erwiesen, dann gewiß nicht von geringerem Interesse zu fragen, was da unbedingt seyn solle. Diese Fragen, auf endgiltige Antwort dringend, geben so unsrer Wissenschaft die Entstehung, und zeigen sie als eine nothwendige Disciplin des Wissenschaftsganzen um seiner Vollständigkeit willen, wie zugleich als unentbehrlich dem Leben um seiner außerhalb des Wissens liegenden Ziele willen.

Unterschieden durch ihren Gegenstand ist unsre Ethik hiernach von allen Wissenschaften zunächst, die nicht ein Sollen nach seinem Inhalte und Umfange, sondern ein Daseyn behandeln nach seinem Wesen und seinen Ursachen. Auch die Vorstellung vom unbedingten Sollen kann Gegenstand einer Wissenschaft in dem Sinne werden, daß nicht nach ihrem Inhalte und Umfange, nicht nach der Möglichkeit eines Sollens und nach dem Gesollten, sondern nach dem Wesen und den Entstehungsursachen ihrer, der Vorstellung selbst, gefragt wird. Dann ist sie Gegenstand der Psychologie, nicht der Ethik; dann handelt es sich um ihre Materialität oder Immaterialität, um ihren Zusammenhang mit andern Bethätigungen des Lebens, um ihren irdischen oder himmlischen Ursprung, nicht um ihre Wahrheit oder Unwahrheit und um weitere in ihr enthaltene Wahrheit. Es kann aus der psychologischen Erklärung des Daseyns jener Vorstellung ein Licht fallen auf ihren Wahrheitswerth, und aus der ethischen Erkenntniß ihres Wahrheitswerthes ein Licht auf die Ursachen ihres Daseyns, auf ihren Ursprung: aber beide Wissenschaften

bleiben in ihren Zielen geschieden. Die Gruppe von Wissenschaften, welcher die Psychologie angehört — wir zählen derselben Gruppe noch Kosmologie oder Astronomie, Physik und Organik bei —, geht von dem Wirklichen auf seine Ursachen zurück oder leitet es als entstanden ab aus den Ursachen. Eine nicht minder reiche Gruppe, und die aus entsprechenden vier Gliedern bestände, würde in dem vollständigen Wissenschaftsganzen das zukünftige Daseyn behandeln, erschließend das was seyn wird aus dem Gewesenen, Gegenwärtigen und Ewigen. Die erste Gruppe und diese, die eschatologische, bilden Gegensätze, die sich verhalten wie Ursprung und Ende des Seyns; zwischen beiden bildet ein dritter Haupttheil des Ganzen die natürliche Vermittelung, die Geschichtswissenschaft. Aber Eschatologie und Geschichte haben es auch ihrerseits mit einem Daseyn zu thun, nicht mit dem Sollen als solchem. Wie in der ersten Gruppe das Daseyn erklärt wird, wird es in der zweiten verkündigt als zukünftiges, und in der Geschichte, wie wir sie auffassen, wird es nach den in den Wissenschaften des Sollens gewonnenen Idealen beurtheilt und als das Werden dieser Ideale oder als eine werdende Zukunft aufgefaßt: aber in keiner dieser Wissenschaften selbst wird das Ideale, das Seynsollende als solches, festgestellt, welches der Geschichtswissenschaft die Maßstäbe der Beurtheilung und die teleologischen Gesichtspuncte, der Eschatologie zum Theil den Stoff der Prophezeiungen liefert. Nun kennen wir nur noch einen vierten Haupttheil der Wissenschaft, den der von Gott handelt. Wäre die Ethik nach unserer Bestimmung ihres Gegenstandes ein Theil der Gotteslehre?

Es scheint, als habe auch die Gotteslehre nur ein Daseyendes zum Gegenstande, nicht ein Sollen in seiner Reinheit und Unbedingtheit. Würde ein Sollen gefunden als ausgehend vom daseyenden Gotte als solchem, so wäre dies immer nur Erkenntniß eines Factums, ähnlich der empirischen Kunde von historisch vorhandenen oder einmal vorhanden gewesenen Verpflichtungen. Aber so wenig die Ethik ausfinden will, was zu dieser oder jener Zeit hier oder dort als Seynsollendes gegolten habe

oder heute dafür gilt, ebensowenig ist es ihr Ziel, zu erkennen, was in einem vor ihr und ohne sie vollendeten Gottesbegriffe factisch oder begrifflich enthalten sey als das Geforderte, das den Creaturen Anbefohlene. Auch wenn das Daseyn eines Gottes in bestimmter Qualität vorher mit Nothwendigkeit und als ein durch sich selbst nothwendiges Daseyn erwiesen wäre, so daß die von Gott abgeleiteten Gebote als absolut nothwendige sich herausstellten, so wäre dies ebensowenig eine Antwort auf die Frage nach dem unbedingt Seynsollenden, wie der Hinweis auf die physische Macht eines Zwingherrn. Denn der Beweis der unfliehbaren Nothwendigkeit ist der Beweis eines Müssens, nicht eines Sollens, und es ist dieselbe Verfehlung des ethischen Problems, ob ich an ein bloßes Factum oder an eine physische Nothwendigkeit oder an eine logische und metaphysische Nothwendigkeit, aus der ich ein Daseyn als Grundlage des Sollens folgere, das Sollen anknüpfe. Auf keinem dieser Wege der Ableitung erfahre ich, ob das Sollen unbedingtes Recht hat, ob das, was freilich seyn muß oder wenigstens ist, wohl auch nach idealen Begriffen seyn sollte. Und es macht hierin offenbar keinen Unterschied, ob ich von der Realität Gottes ausgehe oder einer andern. Unsere Ethik will den idealen Maßstab liefern, nach dem wir auch beurtheilen könnten, ob der Gott unsers Glaubens oder unsrer Metaphysik der Gott des Guten sey. Und wenn wir entschlossen sind, nur einem Wesen den Gottesnamen zu ertheilen und ihm als unserm Gotte uns gläubig und liebevoll hinzugeben, das den reinen Begriff des Guten, Vollkommenen in sich darstellt, so dient uns vielmehr die Ethik dazu, den rechten Gott zu finden, als die Gotteslehre dazu, den Inhalt der Ethik zu entdecken. Ist unser Gottesbegriff vorher mit dem idealen Gehalte der Ethik erfüllt worden, dann haben wir es freilich leicht, das Gute wiederum aus dem Gottesbegriffe abzuleiten. Aber aus welcher Macht ertheilen wir dem Gotte des Christenthums den Vorzug vor den Gottheiten andrer Religionen, so daß wir mit Glauben und Liebe das, was wir für das Gute halten, als den Willen dieses Gottes, des christ-

lichen, bezeichnen, wenn nicht aus der Macht eines Ideals, das wir prüfend, unbewußt oder bewußt, anlegen an die untereinander so sehr abweichenden Gottesvorstellungen die uns begegnen?

Dennoch müssen wir die Ethik als einen Theil der Gotteslehre bezeichnen. Ueber den vorhin unterschiedenen Gegensätzen des auf seine Entstehungsursachen zurückzuführenden Seyns, welches die Gruppe der Existenzwissenschaften beschäftigt, und des als zukünftige Wirkung aus gegenwärtigen Ursachen abzuleitenden Seyns der Eschatologie, über ihnen steht die Gottheit als ewige Existenz, in ursprünglicher ungetrennter Einheit der Urquell des bereits Geschaffenen, des aus der Vergangenheit Gegenwärtigen, und der Inbegriff und Bürge des Zukünftigen: wie andrerseits dieselben Gegensätze auf's Neue verknüpft erscheinen in der Geschichte, aber verknüpft unter dem Gesichtspuncte des Werdens, des Werdens des Zukünftigen aus dem Gewesenen und Seyenden. Solchergestalt in zwei entgegengesetzten Paaren, die ein Kreuz bilden, ist die Gesammtheit möglicher Gegenstände des Wissens durch diese Vierzahl unsrer Hauptheile gedeckt. Inwiefern nun die Ethik der Gotteslehre angehöre, trotzdem daß sie nicht aus dem Begriffe Gottes abgeleitet werden darf, haben wir schon dadurch angedeutet, daß wir sagten, sie helfe uns den wahrhaften Gott finden. Sie gehört der Gotteslehre an, indem sie dazu beiträgt, den Inhalt zu finden, welcher nachher, nachdem die Gottheit als wirklich daseyende erwiesen ist, als Inhalt der Gottheit bezeichnet werden soll, den Inhalt also der Idee der Gottheit oder des Göttlichen, wie es als Mögliches, und für den wirklichen Gott, wenn er existirt, Nothwendiges, eher festgestellt werden kann und muß, als das wirkliche Daseyn eines solchergestalt vorauserkannten Gottes. Alle übrigen Daseynsgebiete haben ihre Möglichkeit im wirklichen Gotte, aber die Wirklichkeit Gottes selbst, als die erste Wirklichkeit, kann ihre Möglichkeit nur in der reinen Möglichkeit haben: und dem Gesetze, daß alles Wirkliche seine Möglichkeit voraussetzt, kann auch die Gottheit nicht entzogen werden. Die Urmöglichkeit nun enthält nothwendig alles Unbedingte, Absolute, den Inbegriff aller durch sich selbst noth-

digen Gesetze und Begriffszusammenhänge, denn eben diese sind es, deren Inhalt die Entscheidung über Möglichkeit und Unmöglichkeit darbietet; und die an sich selbst nothwendigen Gesetze und begrifflichen Zusammenhänge enthalten, wie die Ethik selbst zeigen muß, nicht nur das Unbedingte des Seynmüssens, Nichtnicht- und Nichtandersseynkönnens, sondern auch das Unbedingte des Werths, des Sollens oder Nichtnicht- und Nichtandersseyndürfens. Alles Unbedingte aber, Absolute, nennen wir Gott: so ist Gott einerseits die Urmöglichkeit, d. i. der Inbegriff der gesetzlichen Urnothwendigkeit, die alles Wirkliche ermöglicht, also Gott als absolute Möglichkeit die Potenz seiner selbst als des wirklichen, andrerseits ist er dieser wirkliche Gott. Wenn wir also die Ethik abscheiden mußten von allen Wissenschaften, welche das Daseyn behandeln, so dürfen wir sie doch der Gotteslehre beizählen, aber nicht der Lehre vom existirenden Gotte, sondern der Lehre vom Absoluten, welche einen Theil der gesammten Gotteslehre bildet. Und zwar wird dieses Absolute zunächst in vollkommener Neutralität oder Indifferenz betrachtet als reine Möglichkeit, und das Gesetz aufgesucht, nach welchem diese sich erschließt und fortbewegt, in einem grundlegenden Theile, den wir Dialektik nennen können. Dann stehen sich, wie wir in unsrer Wissenschaft es auszuführen hätten, das Müssen und Sollen als die zunächst untergeordneten Gegensätze gegenüber, jenes vertreten durch die Gruppe der gewöhnlich als „metaphysische" bezeichneten Disciplinen, mit Einschluß der Mathematik, dieses, das Sollen, durch eine Wissenschaftsgruppe, die wir in ihrer Einheit die Lehre von den absoluten Zielen, Teleologie, nennen können. Schließt nun die Gotteslehre endlich mit der Lehre vom existirenden Gotte, so wird man in diesen vier Theilen die Wiederholung der Viertheilung nicht verkennen, die wir auch im großen Ganzen gefunden haben.

Die Ethik gehört der Lehre von den unbedingten, durch sich selbst werthvollen, absolut seynsollenden Zielen an. Aber auch diese Lehre theilt sich, und die Ethik ist nur einer ihrer Theile, wiewohl der umfassendste und allgemeinste, unter dessen Titel

der allgemeine Inhalt der übrigen teleologischen Wissenschaften jedesfalls — unter dem ethischen Gesichtspunkte — wieder vorkommen muß. Diese anderen der Ethik solcherweise verwandten Disciplinen sind diejenigen, welche nicht das unbedingt Seynsollende als solches, sondern das um bestimmter vorausgesetzter Ziele willen Seynsollende, nicht die absolute Berechtigung gewisser Ziele, sondern den zu bestimmten Zielen gehörigen Inhalt — so daß die absolute Berechtigung dieser Ziele gar nicht untersucht wird — zum Gegenstande haben. Es sind die Logik oder Wissenschaftslehre als die Lehre vom absoluten Wahrheitsziele, die Aesthetik als die Lehre vom absolut Schönen, und die Religionslehre, die wir als Wissenschaft vom Heile auffassen. Auch der Religionslehre ist bei dieser Auffassung ein bestimmtes Ziel vorausgegeben, das Heil oder der Gottesfriede, dessen absolute Berechtigung, dessen unbedingtes Seynsollen zu bestätigen sie der Ethik überläßt, während sie selbst nur mit Nothwendigkeit erkennen will, was, vorausgesetzt es existiren lebende eines absoluten Inhalts irgendwie fähige Individuen, für diese das absolut Heilvolle für Daseyn und Leben seyn würde, der absolut heilvolle Zustand ihrer Seele und die ihre Seligkeit bewirkenden Handlungen und Erkenntnisse, wenn es deren gibt. Wenn nun auch die Heilslehre, wie wir fest glauben, Dasselbe als Bedingung des Heils und als Inhalt desselben darstellen wird, was in der Ethik als das unbedingt Seynsollende vorkommt, so ist doch offenbar die Problemstellung in beiden Disciplinen eine andre, und ist das Seynsollende dort als Heilbringendes und um des Heils willen, hier als unbedingt oder an sich selbst Seynsollendes aufgestellt.

Haben wir hiermit die Ethik nach außen abgegrenzt, so ist noch nöthig zu zeigen, wieviel sie nach unsrer Bestimmung ihres Gegenstandes in ihren Umfang einschließt, damit unsre Einleitung das Verhältniß unsrer Ethik zu der entsprechenden Wissenschaft Derjenigen ausspreche, welche etwa nur einen Theil dessen, was für uns das Ganze ist, als das Ganze der Ethik auffassen.

Aber zuvor können wir es uns nicht versagen, darauf hin-

zuweisen, daß, wenn unsre Eintheilung des Wissenschaftsganzen erschöpfend ist, dadurch auch eine Uebersicht sich ergeben haben muß über die möglichen sachlichen Abweichungen von unsern ethischen Principien, also eine Uebersicht unsrer möglichen Gegner. Diese können wir im Allgemeinen als die Leugner des unbedingten Sollens bezeichnen.

Was nun diese als Ethisches vortragen, wird jedesfalls nach unsrer Scheidung in Wahrheit einer andern Disciplin angehören; es wird im besten Falle Wahrheit seyn für diese andre Disciplin. So wird es bei einigen psychologische Wahrheit seyn, bei Andern historische, bei Andern theosophische, indem entweder das Factum eines in der Menschenseele vorhandenen Sollens oder überhaupt ethischen Urtheils unmittelbar zum inhaltgebenden Principe der Ethik eingesetzt wird, ohne daß weiter nach dem Rechte und dem moralischen Werthe dieses Factums gefragt wird, oder indem in gleicher Weise ein geschichtliches Factum oder eine irgendwie uns kundgewordene thatsächliche oder vermeintliche Eigenschaft oder That des wirklichen daseyenden Gottes der Ethik zu Grunde gelegt wird, während die Ethik, wenn es ein unbedingtes Sollen gibt, den Maßstab für alles Daseyn enthalten muß. Nun wird aber Niemand, der das unbedingte Sollen leugnet, das bedingende Princip, welchem er dann das Sollen unterstellt, auf's Gerathewohl ergreifen, sondern er wird dabei durch bestimmte Motive getrieben seyn, diesem oder jenem Factum, diesem oder jenem Gebiete des Seyns oder Wissens den Vorzug vor dem andern zu geben. So ist das bedingte Sollen jener unsrer Gegner überall ein doppelt bedingtes, einmal durch den die Wahl des Factums entscheidenden Maßstab, dann durch das gewählte Factum der Psychologie, der Geschichte oder der Gotteslehre. Wir können diese Gegner also auch rücksichtlich jenes Maßstabs eintheilen und diese Eintheilung wird die erste durchkreuzen. Der Maßstab, da er dem, was wir Ethik nennen, nicht angehört, wird dem Gebiete eines der andern idealen Strebziele entlehnt seyn, dem logischen, dem ästhetischen oder dem religiösen Gebiete, und so

werden die Leugner des unbedingten Sollens entweder durch logische Zusammenhänge es begründen wollen, wie sie die Ethik psychologisch, historisch, theosophisch bedingt seyn lassen, d. h. das Sollen mit seinem Inhalte als logische Consequenz darstellen wollen des Begriffes der Menschenseele, oder des Begriffes einer bestimmten historischen Realität oder vielleicht ihres Begriffs von der Geschichte überhaupt, oder des Begriffs vom existirenden Gotte; oder sie werden ihren Anschluß an dieselben drei Gebiete ästhetisch motiviren, nämlich durch ein unmittelbares Wohlgefallen an einem psychologischen, einem historischen, einem theosophischen Inhalte, oder endlich durch einen religiösen Glauben, den Glauben, daß ein solcher Inhalt das Heil, das ewige Heil, in sich schließe und verbürge. Wir haben kaum nöthig auszusprechen, daß auf allen diesen Wegen der Sache nach wohl ein wahrhaft Gutes gefunden werden kann, d. h. daß keiner dieser Wege hindert, das, was unbedingt seyn soll, dem Inhalte nach richtig zu treffen, daß aber auf keinem dieser Wege das unbedingte Seynsollen als solches erkannt, erwiesen wird. Wir können sagen, daß die logische Ableitung aus einem Daseyenden ein Müssen anstatt eines Sollens, die ästhetische anstatt desselben ein Wünschen oder Wollen, die religiöse anstatt des Wissens vom unbedingten Sollen nur den Glauben an ein solches bietet. — Noch wissen wir nicht, auf wessen Seite der Irrthum ist, ob auf unsrer, ob auf Seiten der so verzeichneten Gegner: wir wissen nur, daß wir ihnen allen mit einem Schlage entkommen, wenn es uns gelingt zu erweisen, daß es ein unbedingtes Sollen giebt. — Auf eine andre Gruppe möglicher Gegner, welche nicht auf ein Factum oder ein von einem Factum abgeleitetes Müssen, sondern auf ein unbedingtes, metaphysisches Müssen das Sollen gründen wollen, und dadurch auch ihrerseits das unbedingte Sollen leugnen, soll hier nur im Allgemeinen hingedeutet seyn.

Betrachten wir also nunmehr unsre Ethik noch rücksichtlich ihres Umfangs, in ihren Verhältnissen im eignen Innern, so bemerken wir zunächst nur im Vorübergehen, daß sie das

Sollen auch in dem Sinne als ein unbedingtes behandeln soll, als sie nicht von vornherein an eine bestimmte Daseynssphäre denkt, an die sie ihre Forderungen richten will. So denken wir in unsrer Problemstellung noch nicht an den Menschen, noch nicht an das Wollen, — Realitäten, die von den Ethikern meist gar zu bald eingeführt werden. Was der Mensch solle, ann ja nur beantwortet werden, nachdem untersucht worden, ob er überhaupt Mensch seyn und daseyn dürfe: dies führt unfehlbar hinauf zu dem Begriffe des unbedingt Seynsollenden; und so ertheilen wir der Ethik diesen Gegenstand gleich in seiner vollen Allgemeinheit, in der Zuversicht, daß, was der Mensch solle, an seinem Orte neben dem Uebrigen an den Tag kommen werde. Ebenso müssen wir der Correctheit der Problemstellung wegen die Erwähnung des Willens aus ihr entfernen, so sehr wir überzeugt sind, daß alles Seynsollende dies nur für den Willen ist und nur durch Wollen zu Stande kommt; denn das Wollen, der Wille, ist selbst eine Realität, fällt also selbst unter die Gegenstände, nach deren Seynsollen oder Nichtseynsollen gefragt werden kann. Wie könnten wir, wenn wir gleich vom Wollen ausgingen, Arthur Schopenhauer und diejenigen unter den Hindus und den Chinesen widerlegen, die das Nichtwollen wie überhaupt das Nichtseyn in alle Wege für besser halten als das Wollen und das Seyn?*)

Eine wichtigere Frage, den Umfang der Ethik betreffend, ist die Frage nach der Einschließung oder Ausschließung des Bösen und des Rechts. Die Ethik hat es an seinem Orte zu zeigen, wie die Sphäre des unbedingten Sollens allein durch die Gesammtheit der drei Sphären des Guten, des Bösen und des Rechts vollständig gedeckt wird: wobei wir unter dem Recht das unbedingt Seyndürfende, d. h. Dasjenige verstehen, dessen

*) Auch in dem Sinne ist das unbedingt Seynsollende hier dem Umfange nach so weit als möglich gefaßt, als dabei nicht ausschließlich an Endziele, sondern auch an Mittelziele und bloße Mittel gedacht ist. Diese gehören zum unbedingt Seynsollenden, wiewohl sie, oder vielmehr weil sie bedingt sind nur durch ein unbedingtes Sollen, nicht aber durch ein Seyn oder Müssen.

Gewährleistung unbedingt geboten, dessen Verhinderung unbedingt verboten ist, aber dessen Ausübung seitens des Berechtigten ins Belieben gestellt ist, also das unbedingt Erlaubte, welches die Mitte zwischen den Extremen des unbedingt Daseynsollenden, Guten, und des unbedingt Nichtseynsollenden vollständig ausfüllt, und eben in Folge dieser Mittelstellung sowohl das Gebotenseyn als das Verbotenseyn von sich ausschließt. Was es augenblicklich so einleuchtend macht, daß eine vollständige Lehre vom Seynsollenden auch vom Bösen und vom Rechte zu handeln hat, ist der auch diese beiden Begriffe wie den des Guten tragende, ihre innerste Substanz bildende Begriff des Sollens, den wir ihnen sofort gleichsam anfühlen. Selbst die Frage „was darf ich?" — was ist mir erlaubt? was ist mein Recht? — werfen wir mit einer Betonung auf, welche deutlich verräth, daß uns hauptsächlich daran liegt zu wissen, was wir von Andern fordern, was wir ihnen unbedingt verbieten dürfen. In dieser Betonung liegt das Gefühl von dem begrifflichen Verhältnisse, in welchem jene drei Begriffe zu einander stehen; sie bilden unter dem indifferenten Allgemeinbegriffe des Sollens die seinen Inhalt zuoberst auseinanderlegende, erschöpfend eintheilende Trias, die sich nach dem Grundsatze des zwischen conträren Gegensätzen überall eingeschlossenen und zwischen contradiktorischen Gegensätzen überall ausgeschlossenen Dritten erzeugt. Wollte man jenen drei Begriffen als vierten etwa noch den des gänzlich Gleichgültigen, gleichsam des Vogelfreien, zugesellen, als dessen Gewährleistung nicht einmal geboten wäre, so erwiese sich die Unrichtigkeit sogleich dadurch, daß man doch diese vermeintliche vierte Möglichkeit unter den Begriff des Erlaubten stellen müßte: man hätte nur den Umfang dieses Begriffs dann dahin erweitert, daß in gewissen Fällen auch die Verhinderung des Erlaubten und die Verhinderung dieser Verhinderung u. s. f. in's Unendliche als erlaubt gesetzt würde.

Was näher den hier aufgestellten Rechtsbegriff anlangt, so wissen wir wohl, daß andre Verwendungen des Wortes Recht vorkommen, nach denen es einen Theil des unbedingt zum Da-

seyn Bestimmten, was wir das Gute nennen, oder auch des Verbotenen, wo nicht unsre ganze ethische Sphäre decken soll. Aber wir haben hier uns damit nicht auseinanderzusetzen, wo es nur galt, das Rechtsgebiet jedesfalls unsrer Ethik zuzueignen. Aus dem Umkreise des Sollens kann es niemals heraustreten und tritt es also bei keiner jener Verwendungen des Namens heraus, wenn sie es auch bald diesem bald jenem Theile des Sollens einordnen, bald es überhaupt dem Inhalte des Sollens gleichstellen. Freilich kann es seyn, daß Einer nur die Theile der Wissenschaft vom Sollen benennt und sie wie selbstständige Disciplinen neben einander aufführt, unter ihnen die Rechtslehre, ohne ihrer Einheit als solcher einen Namen zu geben: natürlich begründet dies keine sachliche Differenz. Derartiges findet sich bei K. Chr. Fr. Krause. In seiner ersten rechtsphilosophischen Schrift, der „Grundlage des Naturrechts" von 1803, welche noch deutlich die Abstammung seines Rechtsbegriffs von dem Fichteschen verräth, indem sie das Recht als den Inbegriff der „äußern Bedingungen" der Sittlichkeit oder der Erreichung des Vernunftzweckes, der Bestimmung des Menschen, bezeichnet, fordert er eine unbenannte, sowohl über der Sitten- als über der Rechtslehre stehende Wissenschaft, deren Aufgabe wäre, den Organismus der Vernunftzwecke, die Bestimmung des Menschen und der Menschheit darzulegen: von dieser Wissenschaft sollen jene zwei als von ihrer gemeinsamen Wurzel ausgehen und sich dergestalt scheiden, daß die Sittenlehre die inneren Bedingungen der Erreichung der dort dargelegten Bestimmung, das innere Gesetz der Handlungen, die Rechtslehre die äußeren entwickle, d. i. den Inbegriff dessen, was ich unbedingt von der Außenwelt fordern muß, um meinen Vernunftzweck verwirklichen zu können (vgl. a. a. O. namentlich S. 10 ff. und S. 20). Hätte Krause die Gesammtheit dieser drei Wissenschaften als die Wissenschaft vom Sollen oder als Ethik bezeichnen wollen, so enthielt das Materielle seiner Ueberzeugungen dagegen kein Hinderniß. Und so bleibt unsre Differenz von ihm nur auf Namen und Eintheilung bezüglich auch später, als er das ge-

sammte Rechtsgebiet zwar ausdrücklich in die Sphäre der Sittlichkeit aufgenommen hat, aber dazu bemerkt, daß ebenso auch die ganze Sphäre der Sittlichkeit unter dem Gesichtspunkte des Rechts abgehandelt werden könne, indem sowohl die Erfüllung der Rechtsforderungen aus der Tugend folge, als auch diese letztere und alle Sittlichkeit zu den „Bedingungen" gehöre, deren Erfüllung ich um der Sittlichkeit willen von Andern fordern muß, also zum Rechte. Diese Aenderung der Ansicht, zu der sich die Uebergänge in dem „System der Sittenlehre" von 1810 leicht erkennen lassen würden, findet sich zuerst bestimmt 1811 im „Urbild der Menschheit" (s. namentlich S. 90, 293, 327), und später in den Schriften und Vorlesungen von 1828 f. (z. B. in den „Vorlesungen über das System der Philosophie," S. 512 ff.), in welchen nun auch die Consequenz für die Definition des Rechts hervortritt, daß dieses jetzt nicht mehr auf die „äußeren" Bedingungen beschränkt seyn konnte, sondern die gesammte „zeitlich freie Bedingheit" des Vernunftlebens umfassen mußte. So im „Abriß des Naturrechts" und öfter gelegentlich. Wenn Rechtslehre und Sittenlehre sich auf die bezeichnete Weise jetzt gegenseitig einschließen sollen, so stellt eben jede nur vollständiger als bei der frühern Ansicht die gesammte Wissenschaft vom Sollen dar, und es ist bemerkenswerth, daß jetzt von jener unbenannten Wissenschaft der Vernunftzwecke, welche 1803 über Rechts- und Sittenlehre stand, nicht mehr die Rede ist. Es fehlt eben nur noch neben der Hervorhebung der beide Wissenschaften trennenden Gesichtspunkte an der ausdrücklichen Benennung des sie einenden Gesichtspunkts, der doch factisch anerkannt ist. Ja, dieser Gesichtspunkt ist auch ausdrücklich benannt; denn wo Krause diejenigen Begriffe mustert, welche in der Gruppe von Wissenschaften behandelt werden, der nach ihm die Rechtslehre und Sittenlehre angehören — es ist die Gruppe der „formalen" Wissenschaften: Mathematik, Logik, Aesthetik, Ethik, Rechtslehre und Religionslehre, also ganz die Gruppe unsrer teleologischen Disciplinen, nur durch die Mathematik gestört und ohne die systematische Gliederung, die doch Krause bei der Eintheilung der

materialen Wissenschaften beobachtet —, da nennt er auch die „Sollbegriffe" und unterscheidet sie von den übrigen mit großer Schärfe (Lehre vom Erkennen, oder Vorlesungen über die analytische Logik u. s. w., hsggb. von v. Leonhardi, S. 53 f. und 85 ff.).

Daß der Begriff des Bösen überall da zugleich mit abgehandelt wird, wenn auch stillschweigend, wo der Begriff des Guten seine Stelle hat, ist an sich deutlich, und es kann daher höchstens darüber gestritten werden, ob die stillschweigende Erörterung, indem durch den Begriff des Guten das Gegentheil von selbst zum Bewußtseyn komme, genüge, und, wenn dieselbe für die Ethik genügt, ob vielleicht ein andrer Ort im Systeme eine ausdrückliche Bearbeitung der Lehre vom Bösen fordere. Es ist von Interesse zu sehen, wie bei Schleiermacher die Leugnung des unbedingten Sollens von vornherein eine Abneigung gegen die ausdrückliche Darstellung des Bösen erzeugte, indem der schlechthin nothwendige Proceß des Geschehens und Werdens, dessen Beschreibung nach seinen einzelnen Momenten für Schleiermacher an die Stelle der Ethik trat, im Grunde nur das Gute zum Inhalt hatte, ein Böses nur insofern, als ein früheres Stadium des Processes von dem Standpunkte eines späteren aus, welches gegen jenes nothwendig einen Fortschritt bezeichnen mußte, wie ein minder Gutes und, sofern das zurückbleibende Alte das Aufkommen des Neuen hindert, wie ein Böses erscheint.*) Und von um so größerem Interesse ist es dann, zu beobachten, wie derselbe Denker von der Wahrheit, daß es reine absolute Ideen des Guten und des Bösen giebt, die als ewige Normen zur Beurtheilung jedes Werdeprocesses und alles Wirklichen unabhängig von diesem im Geiste erschaut werden müssen, wie er von dieser Wahrheit wider Willen immer entschiedener dazu

*) Indeß ist auch diese Auffassung des Bösen bei Schleiermacher nicht klar herausgekommen. Sie durchkreuzt und vermengt sich ihm fortwährend mit der andern, daß das Böse überall das von der Vernunft Undurchdrungene sey. Vergl. die Abhandlung über Natur- und Sittengesetz: Zur Philos. 2. Bd.

gedrängt wird, wenn nicht in seiner Ethik — die eigentlich Geschichtsphilosophie ist —, so an einem andern Orte Das, was wir Ethik nennen, aufkommen zu lassen, was sich namentlich dadurch zeigt, daß er für diesen andern Ort einen ausdrücklichen, positiven Begriff des Bösen aufstellt. — Die beiden Herausgeber der Schleiermacherschen Entwürfe zur Ethik, Schweizer und Twesten, weichen in der Auffassung der von Schleiermacher dem Bösen gegebenen Stellung insofern einigermaßen von einander ab, als Schweizer die Veränderung, welche Schleiermacher in seinen letzten Lebensjahren in diesem Punkte eintreten ließ, zu gering angeschlagen (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, Schleiermacher's WW. zur Philos. 5. Bd. S. 55 in der Note; wogegen Twesten: Schleiermacher's Grundriß der philos. Ethik S. X. f. und S. 27 in der Note), und in Folge dessen zum Nachtheile des Zusammenhangs, wie er selbst eingesteht (S. XVI. f.), an der einschlagenden Stelle die Correctur vom Jahre 1832 in den aus dem Jahre 1816 (nach Twestens wohlbegründeter Ansicht: a. a. O. S. V. f.) oder 1827 (nach Schweizer S. XII.) stammenden Paragraphentext aufgenommen hat. Die Differenz der spätern Aeußerungen von den frühern ist in der That so groß, daß wir darin, wie J. H. Fichte eventuell — nämlich, wenn sich die Differenz nachweisen lasse (J. H. Fichte's System der Ethik I, S. 302 in der Note) —, so unsrerseits positiv ein in Schleiermacher „aufdämmerndes Bewußtseyn über die Ungenüge seines ganzen Princips" wahrnehmen. Nach Schleiermacher's früherer Ansicht nämlich ist die Ethik die „Darlegung des Guten und Bösen im Zusammenseyn beider," indem sie den Proceß des werdenden Guten oder eine Reihenfolge darstellt, in welcher „jedes Glied besteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung (von Vernunft und Natur), und deren Exponent ein Zunehmen des einen und ein Abnehmen des andern Factors ausdrückt" (Schweizer, S. 53 das aus den Manuscripten d, c und b, und S. 55 das aus c Mitgetheilte). Sie darf sich deshalb mit der Darstellung des Guten begnügen, durch die das Böse — unter dem Allgemeinbegriffe der überall noch nicht gelungenen

Einigung von Vernunft und Natur — von selbst deutlich wird. Was war nun das treibende Motiv, das Schleiermacher nöthigte, bei dieser stillschweigenden Darstellung des Bösen in der Ethik sich nicht zu begnügen? Offenbar das sich ihm aufdrängende Bewußtseyn, daß die Begriffe des Guten und Bösen nicht nur der Abstraction aus einem factischen Geschichtsprocesse ihr Daseyn und ihren Inhalt verdanken, sondern normative Ideen sind, die uns in den Stand setzen, das Wirkliche zu beurtheilen. Er fängt also an, die ethischen Grundbegriffe als ewige Normen der Beurtheilung geltend zu machen, indem er den Begriff des Bösen in diesem Sinne seit 1832 in den „kritischen Disciplinen" auftreten läßt als den Begriff eines „positiven Bösen," welches in einem „Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht" bestehen würde (Schweizer S. 71 in der ersten Note), und indem er nunmehr den Gegensatz von Gut und Böse schlechterdings aus der Ethik verweist, dieser nur das „Gute ohne Gegensatz" vindicirend (Schweizer S. 58 f. das aus z Mitgetheilte und S. 53 die Note). Aber wenn dennoch seine Ethik denselben Inhalt behielt, wenn sie Darstellung des Guten blieb, konnte er es verhindern, daß sie zugleich stillschweigende Darstellung des Bösen war? Das „Gute ohne Gegensatz" läßt sich nicht denken. In der That wurde Schleiermacher das Mangelhafte, das Unethische einer beschreibenden, historischen Ethik gewahr, und strebte nach einer beurtheilenden. Aber er blieb auf halbem Wege stehen. Die Consequenz nöthigte, daß auch der Begriff des Guten und jede lobende Bezeichnung aus seiner Ethik entfernt wurde, und dann hätte sich gezeigt, daß dieselbe nicht Ethik, sondern Geschichtsphilosophie war, wie sie auch nach Schleiermacher's Eintheilung der Wissenschaften von der Geschichtswissenschaft sich nicht durch den Gegenstand, sondern durch die speculative Methode, wie die speculative Naturwissenschaft von der empirischen Naturkunde, unterscheidet (Schweizer, S. 33 f.). Diese Consequenz ist von Schleiermacher zur Hälfte eben dadurch erfüllt, daß er einen Begriff, einen bloßen Möglichkeitsbegriff des Bösen, den er sonst nicht

kennt, jetzt außerhalb seiner Ethik auftauchen läßt, und an denselben Ort jetzt den Gegensatz von Gut und Böse verweist. Müßte nicht an diesem Orte dann auch ein rein idealer Begriff, ein bloßer Möglichkeitsbegriff des Guten erscheinen, den Schleiermacher früher gleichfalls nicht kannte, weil er das Gute sofort als Nothwendiges, als Seyendes, construirte? Also es entsteht ihm jetzt die rein ideale Wissenschaft vom Guten und Bösen, die Lehre vom Sollen, die ihm vorher gänzlich fehlte. Und daß diese Wissenschaft für ihn ein Neues ist, wird greifbar deutlich dadurch, daß er in seinem System keinen Ort für sie hat, so daß sie in die „kritischen Disciplinen," wo er sie auftauchen läßt, doch zuletzt ebensowenig paßt als in seine geschichtliche Ethik. Die „kritischen Disciplinen" nämlich setzen nach Schleiermacher das Empirische in vergleichende Beziehung zum Idealen, zum Speculativen (Schweizer §. 91; vgl. Dialektik, hsggb. von Jonas, W. W. zur Philos. Bd. 4ᵇ, Lit. Nachl. zur Philos. Bd. 2ᵇ, S. 144 und 231), und so war ihnen längst das Amt zugetheilt, das empirisch vorhandene Böse als solches zu notiren (Schweizer, S. 68 ff; vgl. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, Werke zur Theol. Bd. 1, §. 23 mit Erläut., §. 32 und §. 35). Etwas ganz Anderes ist es, wenn jetzt auch die allgemein begriffliche, die speculative Bezeichnung des Gegensatzes von Gut und Böse selbst, in diese Disciplinen fallen soll. Zerfallen nicht dadurch die kritischen Disciplinen in zwei Theile, von welchem nur der eine kritisch ist, der andere aber auf rein speculativem Wege nur als Möglichkeiten die entgegengesetzten Begriffe des Guten und Bösen aufstellt? So entstand Schleiermachern unter den Händen eine Wissenschaft vom reinen Sollen und Nichtsollen; gewiß würde sie, wenn der Tod ihn nicht über diesen Anfängen eines Neuen dahingerafft hätte, sich auch von den kritischen Disciplinen losgelöst und zu der Wissenschaft verselbständigt haben, die allein Ethik zu heißen verdient. — Es muß noch bemerkt werden, daß die theologische Ethik Schleiermachers die Construction des Bösen von jeher einschloß (Die christliche Sitte, hsggb. von

Jonas, W. W. zur Theol. Bd. 12, Lit. Nachl. zur Theol. Bd. 7, Beilage A, §. 41 mit Erläut.) und immer einschließen mußte, weil sie von dem empirischen Zustande des Christen, also von dem vorhandenen Gegensatze zwischen Sündenbewußtseyn und Bewußtseyn der Erlösung anhob. Sie war also von Haus aus „kritische Disciplin" und enthielt demnach diesen Gegensatz nach Schleiermacher ganz mit Recht; indeß werden wir sogleich nachweisen, daß auch in ihr, wie in Schleiermacher's systematischer Theologie überhaupt, dem Urheber eine Art von Wissenschaft entstanden ist, die weder unter die kritischen Disciplinen noch an einen andern Ort seines Systems paßte, sondern dieses System überwuchs.

Wir gehen nämlich nun dazu über, den methodischen Namen einer philosophischen Wissenschaft zu rechtfertigen, unter welchem wir unser Unternehmen ankündigten, namentlich im Hinblicke auf die Möglichkeit und das Vorhandenseyn einer theologischen Ethik, die der philosophischen bald alles Recht der Existenz oder wenigstens allen Wahrheitswerth absprechen möchte, bald friedlich neben ihr als eine andre Form, dem Ziele ethischer Wissenschaft sich anzunähern, ausgebildet wird. Und überdies kennen wir nicht nur eine, sondern zwei verschiedene philosophische Methoden, zwischen denen wir zu wählen haben.

Stellen wir denn solchen möglichen Verschiedenheiten gegenüber vor Allem erst dies uns lebendig vor Augen, daß das wissenschaftliche Ziel einer endgiltigen, absolut befriedigenden Antwort auf irgend welche Fragen überall dasselbe bleibt, wo es wirklich verfolgt wird, wenn dies auch mit verschiedenen Mitteln geschähe. Unter Wissen und Gewißheit, absolutem Wissen und absoluter Gewißheit, versteht der Theolog was der Philosoph, und Beide, was der Empiriker darunter versteht, nämlich abgesehen von verschiedener Stellung der Probleme, deren Lösung, deren gewisse, endgiltige Lösung angestrebt wird, und abgesehen von den Gegenständen, die erkannt werden sollen; kurz: die Worte „ich weiß dies" bezeichnen überall denselben Zustand des Subjects. Und zwar würde gleichfalls für Jeden

dieser Zustand genauer ausgedrückt seyn, wenn er in die Worte gefaßt wäre: „ich kann von meinem Urtheile die Nothwendigkeit, die Unmöglichkeit des Andersseyns darthun," nämlich rücksichtlich seines Inhalts. Diese Nothwendigkeit wird ihren Inhalt und mit ihm die Weise ihrer Darstellung wechseln, wie der Inhalt, der Gegenstand des fraglichen Urtheils wechselt.

Das Urtheil nun, welches nach unsrer Bestimmung des Gegenstandes der Ethik sowohl theologische als philosophische Ethiker mit Gewißheit, also mit Nothwendigkeit, auszusagen begehren werden, ist dieses, daß es ein unbedingtes Sollen gebe und daß dieser oder jener Inhalt als unbedingt seynsollend zu bezeichnen sey, oder im andern Falle, daß es ein unbedingtes Sollen nicht gebe, oder endlich daß es — sey es für den Menschen oder überhaupt, jedesfalls aber **uns** — unmöglich sey, Eines oder das Andre mit Nothwendigkeit zu erkennen. So lange eine dieser drei Antworten nicht mit erkannter Nothwendigkeit ihrer selbst gegeben ist, wird die Wissenschaft, die wir Ethik nennen, immer von Neuem versucht werden. Von diesen Antworten aber ziehen wir sogleich die dritte ab, als nicht hergehörig. Sie ist nämlich Antwort auf ein erkenntnißtheoretisches oder auch psychologisches Problem, nicht auf ein ethisches: das Unternehmen der Ethik setzt die Möglichkeit einer nothwendigen Erkenntniß voraus und versucht diese. Was versucht also dieses Unternehmen? Wir müssen es genau beim Worte fassen. Es versucht, die Nothwendigkeit zu erweisen, ein unbedingtes Sollen anzunehmen, oder die Nothwendigkeit des Gegentheils. Offenbar, wenn man zu diesem Behuf hinwiese auf jene Vorstellung eines Sollens selbst, von der wir ausgingen, oder auf ein lebendiges Gefühl des Verpflichtetseyns und der Verantwortlichkeit, von welchem sie begleitet ist, oder auf eine Gesellschaft, einen Staat, eine Kirche, worin ich mich befinde und worin dies oder das mit Androhung zeitlicher oder ewiger Strafen oder sonstigen Uebels von mir gefordert wird, so zeigte man nicht auf ein **unbedingtes** Sollen, sondern auf ein sehr **bedingtes**: was kann bedingter seyn als was ganz und gar nur durch

seine Abhängigkeit von bestimmten Thatsachen, die wir nur als Thatsachen aufnahmen, von uns erkannt ist? Das so entstehende Urtheil, daß es ein unbedingtes Sollen gebe, hieße richtiger, daß unsre Seele, Staat, Kirche u. s. w. ein solches vorgeben; und daß auf solche Weise die Unmöglichkeit, eine Unmöglichkeit — empirisch, ausgesprochen werden könne, läßt sich noch weniger denken, wenn es nicht nichts weiter sagen soll, als daß ein solches Vorgeben, wie dort angegeben wurde, im Augenblicke factisch nicht vorhanden sey. Was hat aber die Unbedingtheit des Sollens mit dem factischen Vorgeben oder Nichtvorgeben eines solchen zu thun? Unter dem unbedingten Sollen verstehen wir ja keinen wirklichen, wirklich ausgesprochenen oder gedachten Befehl, sondern einen Befehl, der, wenn er nicht gesprochen oder gedacht wird, jedesfalls es werden sollte, auch wenn Niemand wäre, der ihn sprechen könnte oder hören, ja auch wenn Nichts, gar Nichts wäre. So streng wir hier den Begriff der Unbedingtheit fassen, so streng faßt Jeder den Begriff des Guten, der in das Wort einstimmt, daß das Gute gut bleibe, was auch immer geschehe oder nicht geschehe, da sey oder nicht da sey; und der deutlichste Beweis, daß eine Wissenschaft vom unbedingten Sollen in diesem Sinne nöthig ist, dürfte in dem schon erwähnten Umstande liegen, daß es Philosophen gegeben hat, wie jene ostasiatischen und Schopenhauer, welche das Nichtseyn in alle Wege für besser gehalten haben als das Seyn, d. i. gelehrt haben, daß das Nichtseyn das unbedingt Seynsollende sey. Wie könnten sie widerlegt werden, wenn es nicht eine Wissenschaft gäbe, der das Seyn selbst erst ethisch zu rechtfertigen oder zu verwerfen zukäme?

Wenn der Gegenstand unsrer Ethik sonach nicht im Reich des Wirklichen liegt, muß er im Reiche des Gedachten, im Reiche des Möglichen liegen. Nicht von wirklichen Dingen, von solchen, die schon sind, sagt man, daß sie seyn sollen, sondern von solchen, die noch in der Möglichkeit, als seyn könnend und nichtseyn könnend, betrachtet werden. Und nicht von Dingen, deren Wirklichkeit nur factisch gefordert wird von wirk-

lichen Wesen sagt man, daß sie unbedingt seyn sollen, sondern von solchen, welchen, wenn sie nur gedacht werden, mit Nothwendigkeit das Prädicat des Seynsollens zukommt, welchen dieses Prädicat also als möglichen mit Nothwendigkeit zukommt. Hiernach bestimmt sich die Bedeutung unsrer ethischen Grundfragen, ob jene zu Grund gelegte Vorstellung wahr sey und was da unbedingt seyn solle, näher dahin, daß sie zu erkunden auffordern, ob im Reiche des Möglichen die unbedingte Nöthigung vorkomme, von einem Gliede dieses Reichs auszusagen, daß es seyn, aus dem Reiche des Möglichen in das des Wirklichen übergehen, solle, und welches das mit diesem Prädicat zu versehende Mögliche sey. Und die unbedingte Nöthigung zu solcher Aussage soll nicht bloß behauptet, sie soll erkannt, soll auf endgiltige Weise als Nöthigung erwiesen seyn.

Im Reiche des Möglichen eine unbedingte Nothwendigkeit dieser oder jener Aussage, die Unmöglichkeit ihres Andersseyns nachweisen, — dies ist unumgänglich die Aufgabe der Ethik, wenn sie das unbedingte Soll zum Gegenstande hat, mag, der sie lösen will, nun Philosoph oder Theolog sich nennen. Den nothwendigen Zusammenhang eines Prädicats mit seinem logischen Subjecte nennen wir begrifflichen Zusammenhang; das innerliche Produciren des Möglichen als Möglichen in unsrem Geiste nennen wir Denken; die Aufgabe, durch Denken begriffliche Zusammenhänge in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen, nennen wir eine philosophische Aufgabe. Für uns gibt es also dem erstrebten Endziele nach nur philosophische Ethik; da aber für eine Wissenschaft vom unbedingten Sollen, wie erwiesen, ein andres Endziel gar nicht gedacht werden kann, so scheint es nur eine Differenz in der Namengebung zu seyn, nicht in der Sache, wenn Andere ihre Ethik, d. i. ihre Wissenschaft vom unbedingten Sollen etwa als theologische, nicht als philosophische bezeichnen.

Hier aber ist es Zeit, sich zu erinnern, daß auch bei gleichem Endziele die Wege verschieden seyn können, auf denen man dem Ziele sich zu nähern sucht. Das von allen Ethikern, welche

ihrer Wissenschaft denselben Gegenstand wie wir zuweisen, ersehnte Ziel ist die rein philosophische Ethik; dies steht fest. Denken wir uns dieses Ziel einmal erreicht und solche Ethik dargestellt, wie würde sie beginnen? Keinesfalls mit einer empirischen Voraussetzung, sondern im Reiche des Möglichen. Auch innerhalb dieses Reichs dürfte sie ihren Anfang nicht im blinden Umhertappen zu ergreifen haben; Zufälligkeit, unmotivirtes Wählen ist ihr auf keine Weise verstattet; sie muß Alles vermitteln, mit Nothwendigkeit vermitteln. Aus einem selbst mit Nothwendigkeit an die Spitze zu stellenden Allgemeinbegriffe des Möglichen müßte also das Mögliche, d. i. das unter diesem Begriffe nothwendig Enthaltene, in seiner Manchfaltigkeit nach der Reihenfolge, welche durch jenen Allgemeinbegriff selbst gesetzlich bestimmt ist, für das Denken hervorgegangen seyn, und würde bei solchem Absteigen auch der Begriff eines unbedingten Sollens gefunden, so wäre erkannt, daß und warum dieses mit Wahrheit ausgesagt werden kann; was dann unbedingt seyn solle, müßte wiederum als mit Nothwendigkeit unter dem allgemeinen Begriffe des unbedingten Sollens enthalten aus ihm hervorgehen, wodurch erkannt würde, von welchen Dingen und warum von ihnen ausgesagt werden müsse, daß sie unbedingt seyn sollen. Auf diese Art würde unfehlbar unser Ziel als erreichtes dargestellt werden müssen. Aber könnte es nicht auch auf diesem Wege erstrebt werden? Gewiß; man könnte ja von dem durch sich selbst nothwendigen Allgemeinbegriffe des Möglichen aus in denknothwendiger Entwickelung dieses Begriffs auf den darin enthaltenen ethischen Grundbegriff und dessen Inhalt und Umfang zu kommen versuchen. Diese Methode des Suchens nennen wir die idealphilosophische, weil sie von der reinen Ideenwelt ausgeht und weil sie dem Ideale der Wissenschaft am meisten entspricht, oder auch die absteigende Methode. Ist sie nun wohl die einzig mögliche?

Daß sie dies nicht ist, zeigt unser gegenwärtiges Unternehmen selbst. Wir haben uns den Gegenstand der Ethik von einer Vorstellung geben lassen, die wir in unsrer Seele empirisch ge-

wahr wurden. Es ist also ein äußerer, zufälliger Anstoß gewesen, der unsern Erkenntnißtrieb auf ein bestimmtes Ziel gerichtet hat; dieses Ziel liegt allerdings im Reiche des Möglichen, im Reiche der Ideen, aber die Grundfragen, welche unsrer Wissenschaft die Entstehung geben und also auch den methodischen Charakter bestimmen, weisen von jenem zufälligen empirischen Anknüpfungspunkte aus hinauf in das Ideenreich, indem sie fragen: was ist das unbedingt Seynsollende? —, während in der Idealphilosophie von dem höchsten Sitze derselben aus die Frage, ob in der absoluten Möglichkeit auch ein unbedingtes Sollen liege, abwärts deutet. Von der Erfahrung hinweg also, hinauf in's Reich des Möglichen, in diesem hinauf bis zur höchsten Spitze, wird hier unser Weg gehen, damit wir erkennen, ob unser Gegenstand eine Stelle habe in jenem Reiche, und welche Stelle. Wir nennen dieses Verfahren das aufsteigende oder realphilosophische, weil es die Wirklichkeit mit der Idee vermittelt, und weil es dem Stande der Philosophie in der wirklichen Welt am entsprechendsten ist, da wir ja das Reich der Ideen immer nur suchen und auch seine höchste Spitze noch nicht mit Sicherheit gefunden zu haben uns rühmen können. Das aufsteigende Verfahren ist übrigens das naturgemäße für jede Darstellung einzelner Disciplinen: eine solche vereinzelt mitgetheilt in idealphilosophischer Weise wäre ein unverständliches Fragment eines Systems.

Nachträge und Randbemerkungen zu Herrn Professor Sengler's Abhandlung „über das Wesen der Seele und die Quelle des Bewußtseyns mit Bezug auf Fichte's Psychologie."

In dieser Zeitschrift Bd. 48. Heft 2. S. 193—206.

Von J. H. v. Fichte.

Nachstehenden Bemerkungen wolle man nicht einen polemischen Sinn unterlegen oder sie als eine Art von „Antikritik"

betrachten. In dieser der Speculation so durchaus ungünstigen Zeit muß es ein philosophischer Schriftsteller mit aufrichtigstem Dank anerkennen, wenn überhaupt nur seine Bestrebungen und Ansichten Beachtung finden. Doppelt zum Dank aber muß er sich verpflichtet fühlen, wenn ein bedeutender Mitforscher auf seine Ansichten ausführlich eingeht und sie zum Ausgangspunkte eigener Untersuchungen macht. Aus diesem zwiefachen Grunde fühle ich mich Herrn Professor Sengler für seine Arbeit auf's Dankbarste verpflichtet; aber indem ich zugleich auf sein Urtheil hohen Werth lege, scheint es mir nöthig, dem Factischen seiner Berichterstattung einige erläuternde Nachträge anzufügen.

Dabei lasse ich seine eigene Ansicht ganz unberührt; ich suche die meinigen in ihr rechtes Licht zu stellen. Vielleicht dürfte dabei sich ergeben (doch überlasse ich dies ganz dem Urtheile des Lesers), daß unsere „Differenz" weniger eine innere und sachliche sey, als in einer verschiedenen Ausdrucks- und Darstellungsweise bestehe.

Was zuerst den Begriff der Seele als eines „raum- und zeitsetzenden Realen" betrifft, so erklärt sich der Verfasser mit demselben einverstanden, „vorausgesetzt, daß man die ideale und die reale Form derselben unterscheidet und diese durch jene bedingt seyn läßt."

„Die Raumzeitlichkeit dieser Sinnenwelt ist nur Erscheinung der idealen und zwar eine Entäußerung derselben, sodaß dieselbe zu ihrer Wahrheit, der idealen Welt, zurückgeht und in ihr erst als vollendet erscheint. Auch die Erscheinung des Geistes in zeiträumlicher Form ist zugleich eine überzeitliche und überräumliche, oder eine zeit- und raumfreie dem Wesen oder der Substanz des Geistes nach" (S. 196).

In diesen Worten finde ich manches Unklare, wenigstens unpräcis Ausgedrückte. Es begegnen sich darin, wie mich dünkt, ungeschieden oder in einander gemischt die wahre Ansicht der Sache und die, welche ich als die althergebrachte, falschidealistische bezeichnen muß, von welcher die meinige zu unterscheiden ich mir wenigstens alle Mühe gegeben habe.

Ich bitte nämlich Folgendes zu erwägen, wobei ich freilich der Kürze halber noch das weitere fast unbescheidene Begehren an den Leser richten muß, vorher mit dem einschlagenden Abschnitt meiner „Anthropologie": vom „Realen und seinen Grundeigenschaften," sich bekannt zu machen.*)

1. Die allgemeine Möglichkeit, daß Realwesen auf einander wirken und eines im andern bestimmte Veränderungen hervorrufe, beruht in erster Instanz auf der ihnen allen gemeinsamen Existentialbedingung: sich ausdehnende (raumsetzende) und dauernde (zeitsetzende) Kraftwesen zu seyn. Nur infolge der ihnen eigenen Ausdehnungskraft und Dauerbarkeit wird es überhaupt begreiflich, wie die Weltwesen gegenseitig sich offenstehen, Blöße geben können zu wechselseitigen Wirkungen auf einander, und wie sie zugleich darin zu dauerndem Bestehen geeignet sind. Durch Ausdehnung existiren sie für einander, durch Dauerbarkeit beharren sie in sich selbst.

2. In Betreff dieses ursprünglichen Raum- und Zeitsetzens aller Realen kann man nun einerseits nicht ohne einen falschen Nebensinn sagen: sie existiren „in" Raum und „in" Zeit, als wenn diese fertig ihnen vorausgegebene, sey es objective Existential-, sey es subjective „Anschauungsformen" wären; denn beide, Ausdehnung und Dauer, sind die eignen von den Realwesen unabtrennlichen Kraftwirkungen derselben. Ebensowenig aber kann man andrerseits sich in der Weise ausdrücken, daß ihr Wesen ein „überzeitliches" und „überräumliches sey, als wenn dies Wesen in einer idealen („überräumlichen") und ewigen „überzeitlichen" Welt seinen wahren Bestand und gleichsam eine besondere, höhere, vollkommnere Existenz besäße. Dies Alles beruht auf der hartnäckig uns eingewöhnten spiritualistischen Verwechslung des Räumlichen mit dem Sinnlichen, des Zeitlichen mit dem Vergänglichen. Vielmehr ist das Ideale zugleich das (räumlich) sich Realisirende, das Ewige das in Zeitverhältnissen und Zeitveränderungen unendlich sich

*) „Anthropologie" II. Ausg. II. Buch 1. Kapitel, §. 81—87.

Darlebende. Das ewige „Jenseits“ ist ganz und rückhaltlos gegenwärtig im „Diesseits,“ und auch der menschliche Geist lebt in seinem „Zeitlichen“ (sich als zeitliches setzend) nur sein Ewiges und Unvergängliches aus. Aus dem gleichen Grunde endlich kann man meines Erachtens bei Zeit und Raum in diesem genau bestimmten Sinne nicht „eine ideale und eine reale Form unterscheiden, und diese durch jene bestimmt seyn lassen.“ Beides, das Ideale und Reale, das Ewige und Zeitliche sind unscheidbar in einander, dies nur der unabtrennliche Ausdruck von jenem.

3. Consequenterweise gilt dieser Begriff sogar in eminentem Sinne auch vom Realen der Seele und des Geistes. Beide, als höchst energische und reich ausgestattete Triebwesen, erzeugen sich verleiblichend sogar mit besonderer Kraft und Zähigkeit ihren Raum und ihre Zeit, indem sie dem fremdartigen, höchst mannigfaltigen Realen, welches in ihre Raum- und Zeitsphäre eintritt, ihre Eigenthümlichkeit aufzudrücken vermögen, indem sie aus ihm sich corporisiren. (Die weitere Ausführung dieser Sätze hat die „Anthropologie“ unternommen mit ihrer Unterscheidung der „innern“ und „äußern“ Leiblichkeit.)

Hiermit ist nun, glaube ich, auch die Frage beantwortet, welche Sengler mir vorlegt (S. 197): ob die Seele (der Geist) hiernach wirklich „raumfrei“ zu denken sey, oder ob ihre Wirksamkeit nicht doch nur auf „diese raumzeitliche Form beschränkt bleibe?“

Ueber den verschiedenen Sinn dessen, was „Raumfreiheit“ der Seele heißen könne, hat die „Psychologie“ eine ausführliche Erörterung versucht.*) Es ergeben sich dort drei mögliche Auffassungen, deren jede auch historisch in bestimmter Weise ausgebildet worden ist.

I.

„Die Seele ist raumfrei,“ kann zuvörderst (im Kantischen

*) „Psychologie“ I. Bd. Leipzig 1864. S. 36—42.

Sinne) heißen: sie hat überhaupt kein Verhältniß zu diesem Begriffe, weil der Raum lediglich subjectives Phänomen für unser Bewußtseyn ist, eine nur menschliche Auffassungsweise für das Reale, deren Begriffe und Bezeichnungen das eigene Wesen dieses Realen gar nichts angehen und es zu begreifen gar nicht geeignet sind. Die Seele ist daher als unräumlich zu denken im Sinne eines unendlichen Urtheils; d. h. aus dem ganzen Gebiete räumlicher Begriffe läßt sich gar keine Bestimmung auf sie anwenden.

Dies die consequent in sich geschlossene Kantische Ansicht, welche (bleibe auch dieser Nebenzug nicht unerwähnt) der schon gerügten spiritualitischen Verwechslung, die alles Räumliche sofort zum „Sinnlichen," „Materiellen" degradirt, unverkennbaren Vorschub gethan hat und eigentlich die wissenschaftliche Autorität derselben geworden ist. Dieser abstract spiritualistische Purismus durchdrang damals die ganze Zeit, auch ihre Poesie und Frömmigkeit: weshalb auch die Unsterblichkeitsbegriffe jener Bildungsperiode von der einen Seite die aufgeklärtesten, „unsinnlichsten," von der andern Seite die hohlsten und unverständlichsten waren. Man schaute so gern und so sehnsüchtig in ein „Jenseits" hinauf, in welchem man „über Zeit und Raum erhaben," eben darum ein „rein geistiges," vollkommneres Leben zu genießen erwartete. Man bedachte nicht, daß man durch eine solche absolute Raum- und Zeitlosigkeit jenes gehoffte „Jenseits" zu einer unbegreiflichen Abstraction verflüchtige, so daß sich dadurch die „ewige Welt" sammt ihrer Gottheit für uns in ein schlechthin Unvorstellbares wie Undenkbares verwandelt.

Ich glaube daher nicht zu viel zu behaupten, wenn ich noch immer in einer principiellen Umbildung der Lehre von Raum und Zeit die Hauptbedingung erblicken muß nicht nur zu einer gründlicheren Metaphysik und Psychologie, sondern auch zu einer tiefern Versöhnung der Glaubenslehren mit der Wissenschaft. Daß Sengler, trotz einigen Schwankens in seiner Ausdrucksweise, nicht jener spiritualistischen Einseitigkeit huldigt, versteht sich von selbst. Was er daher zur Begründung einer „Raumfreiheit" der

Seele (des Geistes) von mir fordert, wird am Allerwenigsten im Kantischen Sinne zu nehmen seyn.

II.

Die Seele ist „raumfrei," kann aber auch bedeuten: sie ist, als „einfaches," bloß intensiver Veränderungen fähiges Reale, die directe Negation aller Raumausdehnung, sie ist „unausgedehnt." Aber da sie erfahrungsmäßig nun dennoch mit einem Ausgedehnten, ihrem Leibe (der aber selbst nur ein Complex von vielen, ebenso einfachen Realen ist) in räumlicher Verbindung steht, „in" ihm irgendwo ihren „Sitz" haben muß (d. h. mit gewissen sie umgebenden Realen in räumlich näherer Verbindung stehen muß, als mit andern): so kann sie nur als „kleinster Raumpunkt" in diesem Leibe gedacht werden d. h. sie ist als ein einfaches Wesen so „unendlich klein" zu setzen, daß kein expansives Nebeneinander in ihr denkbar bleibt.

Bekanntlich sind dies die Grundprämissen der Herbart'schen Ansicht. Ich gebe anheim, ob man dies „Raumfreiheit" der Seele in eigentlicher und irgendwie verständlicher Bedeutung nennen könne; und auch dafür hoffe ich Sengler auf meiner Seite zu haben. Vielmehr scheint mir diese Unausgedehnheit und dieser „Sitz" an einer ausschließlichen Stelle des Leibes das allerengste Gebundenseyn an die Raum- und Körperschranken, die allerdürftigste Raumexistenz für die Seele in sich zu schließen, indem sie, mag auch ihr Sitz immerhin „beweglich" seyn, (bekanntlich eine Hülfshypothese, die Herbart für nöthig findet), dennoch ihren eignen realen Eigenschaften nach ganz denselben Bedingungen unterworfen ist und auf derselben Wesensstufe steht, wie die Realen, aus denen ihr Leib gebildet ist. Sie unterscheidet sich von den Körperrealen nur durch ihre innere Beschaffenheit, nur dadurch, daß ihre Selbsterhaltungen zugleich Vorstellungen sind.

Außerdem hat Lotze, welcher übrigens einer ähnlichen Ansicht huldigt, in seiner „Streitschrift" über meine Anthropologie mit nicht genug anzuerkennender Aufrichtigkeit und mit ge-

wohntem Scharfsinn selbst die Schwierigkeiten aufgedeckt, welche von der Hypothese eines einzelnen und ausschließlichen Seelensitzes (die Seele als kleinsten Raumpunkt im Hirne gedacht) unabtrennlich sind. Der Kürze halber erlaube ich mir auf die Verhandlungen zu verweisen, welche zwischen jenem würdigen Forscher und mir (in der „Seelenfrage") darüber gepflogen worden sind, abgesehen von den dort angeführten anatomisch-physiologischen Gründen, welche wider jene Hypothe sprechen*).

Dennoch verkannte ich nie die relative Wahrheit und die große kritische Bedeutung, welche die Psychologie Herbart's für Umbildung dieser Wissenschaft gehabt hat. Ihr Begriff von der realen Einheit („Einfachheit") des Seelenwesens und von der unverwüstlichen Beharrung desselben innerhalb seiner Veränderungen, welche stets zugleich nur „Selbsterhaltungen," sind, dieser doppelte Begriff ist einer der wichtigsten und fruchtbarsten für jene Umbildung, gleichviel wie man zunächst noch das Realwesen der Seele in seinem Verhältnisse zu Raum oder Ausdehnung sich denke.

Ebensowenig verkenne ich aber auch die psychologischen Motive, welche Herbart und Alle, die seiner Raumtheorie folgen, abhalten müssen, auf jene entgegengesetzte Auffassung überhaupt einzugehen. Ausdehnung, sagt Herbart, ist durchaus nicht ein Prädicat dessen, was wahrhaft ist, sondern ihre Vorstellung entsteht lediglich durch das zusammenfassende Denken für das Reale, welches aneinander oder im unvollkommenen Zustande des Zusammen sich befindet. Ausdehnung ist nach ihm überhaupt nichts Ursprüngliches und Reales; sie kann daher auch in keinem Einem als ursprüngliche Eigenschaft oder Wirkung des Realen gedacht werden.

Aber sosehr ich die Consequenz dieser Folgerung zugestehe, so darf ich doch an die Gründe erinnern, warum mir eben diese psychologische Ableitung des Raumbegriffes nicht stichhaltig scheint.

---

*) „Zur Seelenfrage, eine philosophische Confession." (1859) §. 88—95.

Ich glaube (in der „Anthropologie") gezeigt zu haben, daß eine „denkende Zusammenfassung" von an sich selbst unräumlichen, zur Ausdehnung in keinerlei Beziehung stehenden Wesen die Vorstellung eines Räumlichen, Ausgedehnten unmöglich hervorbringen könne. Aus einer noch so großen Summe von ausdehnungslosen Wesen kann objectiv nimmermehr Ausdehnung zu Stande kommen. Es bleibt bei dem Nebeneinander mannigfacher, lediglich intensiver Zustände und Veränderungen, die zwar als Zeitdauer und zeitliche Veränderungen vorgestellt werden müssen, nimmermehr aber irgend eine Raumvorstellung zulassen, vielweniger veranlassen können.

Ebenso wenig kann in subjectiver Hinsicht das „zusammenfassende Denken" jene Mannigfaltigkeit intensiver Zustände und Veränderungen als ein „Nebeneinander" im Raume denken, und so die Raumvorstellung allererst erzeugen. Denn wie sollte überhaupt dieser völlig fremdartige Begriff hier entstehen, wie dies heterogene Element dem reinen „Nebeneinander" in der Zeit sich beimischen?

Vielmehr glaube ich weiter (in der „Psychologie") gezeigt zu haben: daß die (bewußte) Raumanschauung ebenso, wie die (bewußte) Zeitanschauung ihren gemeinsamen Ursprung haben in dem stets uns begleitenden, von der ersten Entstehung unsers Bewußtseyns unabtrennlichen eigenen „Dauergefühle" und „Ausdehnungsgefühle." Wegen der hier beregten Frage von der Raumfreiheit der Seele (des Geistes) sey es erlaubt, dies etwas näher zu begründen.

Der Geist ist objectiver Weise ein Dauerndes, im Wechsel eigener Zustände als derselbe Beharrendes. Darum ist auch das Bewußtseyn des eigenen Zustandes ursprünglich und unmittelbar begleitet von jenem „Dauergefühle," mit welchem Worte wir bezeichnen ein noch ganz unbestimmtes, aber höchst intensives und vom Gefühle des eignen Daseyns unabtrennliches Gewahrwerden unsrer selbst als eines wechselnde Zustände durchdauernden („zeitsetzenden") Realen. Wie solches Beharren im Wechsel völlig unabtrennlich ist von unserm realen

Seyn, ebenso und ebendarum ist auch das (dunklere oder hellere, unentwickeltere oder entwickeltere) **Gefühl** davon schlechthin unabtrennlich vom **Bewußtseyn** der eignen Existenz. Dies ist der Ursprung der eigentlichen „**Zeitanschauung**," welche eben damit schlechthin „apriori" allem sonstigen Empfinden unser selbst und eines Andern bedingend voraus gehen muß. (Wie daraus die eigentliche, bewußte Zeitanschauung entstehe, wie ferner daraus die absolute Unabstrahirbarkeit derselben in unserm Bewußtseyn sich erklären lasse, hat die „Psychologie" gezeigt und bedarf hier keiner weitern Erwähnung.)

Nun findet jedoch dieselbe Unabstrahirbarkeit der **Raumanschauung** für unser Bewußtseyn statt, wie sie von der Zeitanschauung gilt. Das erste Erwachen unsers Bewußtseyns ruft in uns nicht bloß das Gefühl unserer Dauer, sondern ganz ebenso das Bild einer ruhenden Ausbreitung hervor, **in der** wir selber uns zu befinden bewußt sind. Wir besitzen neben jenem Gefühle ein ebenso ursprüngliches „**Ausdehnungsgefühl**". Die Frage kann nicht umgangen werden, wie diese Thatsache der **gleichen Unabstrahirbarkeit des Raumbewußtseyns** zu erklären sey?

Wir können, gerade wie bei der Begründung des Dauergefühls, auch hier nur im **objectiven Wesen** des Geistes den Grund seines ursprünglichen Bewußtseyns suchen. Nur darum können wir ursprünglich und unabstrahirbar mit einem Ausdehnungsgefühle behaftet seyn, weil im **unmittelbaren** Objecte unsers Bewußtseyns, im Realwesen des Geistes, dazu die nothwendige Veranlassung liegt, d. h. weil unser Geist realiter ein raumsetzendes (in weiterer Folge ein sich corporisirendes) Wesen ist. Ohne diese Voraussetzung wäre es unmöglich zu begreifen (wie die „Psychologie" noch im Besonderen zeigt), wie überhaupt das Bild eines Ausgedehnten **ursprünglich** in uns entstehen und unser (empirisches) Bewußtseyn als ein schlechthin **Unabstrahirbares** unabtrennlich begleiten könne, da im Wesen und in der (bloß „beleuchtenden") Thätigkeit des Bewußtseyns **als solchen**

nicht die geringste Veranlassung oder Möglichkeit liegt, etwas dergleichen aus sich hervorzubringen.

Dies ursprünglich uns beiwohnende, vom Bewußtseyn unsers Selbst unabtrennliche Dauer- und Ausdehnungsgefühl ist nun die erste Quelle alles Bewußtseyns von Zeit und Raum, ist daher auch der Grund, das uns afficirende Reale als ein Räumliches setzen zu müssen. Was wir „äußern Körper" nennen, ist ursprünglich nichts Anderes als eine Summe qualitativ verschiedener Empfindungen, welche mit dem Ausdehnungsbilde des eigenen Leibes in unmittelbare Beziehung treten, dadurch zunächst an ihm localisirt werden, in weiterer Folge sodann auch von ihm aus localisirt werden müssen in dem allmählich sich entwickelnden Bilde einer Raumumgebung, innerhalb welcher auch der eigne Leib nunmehr einer örtlichen Stelle eingeordnet wird. Aber zu allem Diesen, wie die „Psychologie" ausführlich begründet, liegt die erste Bedingung in jenem unmittelbaren Ausdehnungsgefühle. Nur weil wir ursprünglich und vor allem bestimmten Empfinden und Bewußtseyn mit einem Raumbilde unserer selbst behaftet sind, können und müssen wir auch das andere leiblich uns afficirende Reale als ein Räumliches und Körperliches fassen, endlich, auf der Stufe des wahrnehmenden Bewußtseyns, es bestimmt localisiren im Verhältniß zum Ausdehnungsbilde des eignen Leibes. Dies ist es zugleich, worin Kant, ganz mit Recht, die Apriorität der („Zeit"- und) „Raumanschauung" fand, nur dadurch im Ausdruck weniger genau, weil er jenen dunkeln, vorbewußten Ursprung von beiden noch nicht von ihrer „Anschauung" unterschied, welche erst auf der Stufe des entwickelten, wahrnehmenden Bewußtseyns entstehen kann.

Dadurch erklärt sich nun auch vollständig, wie mich dünkt, worin das Ungenügende in der eben erwähnten Herbart'schen Deduction der Raumvorstellung seinen Grund habe. Ich konnte es früher nur (in dem betreffenden kritischen Abschnitt der „Anthropologie" S. 241 ff.) als eine Verwechslung der vermittelten, bewußten Raumvorstellung mit der ursprünglichen be-

zeichnen. Er glaubt auf die dort angegebene Weise die erste Entstehung der Raumvorstellungen abgeleitet zu haben, während diese (abgeleiteten) Vorstellungen gar nicht möglich wären, ohne das ursprüngliche Gefühl einer Ausdehnung überhaupt, was Herbart übersieht. Dagegen ist er meines Erachtens Kant gegenüber im Rechte, wenn er, den Ausdruck genauer bestimmend als dieser, es in Abrede stellt, daß es ursprünglich eine „reine Zeit- und Raumanschauung gebe, welche vielmehr Product ist eines reflectirenden und abstrahirenden Denkens."

Was weiter aus diesem Allen Berichtigendes auch für den Herbart'schen Realbegriff der Seele folgen würde, erhellt von selbst. Aber ich muß um so mehr Werth auf diese Berichtigung legen, als im Uebrigen und abgesehen davon jener Realbegriff gar wohl zum Ausgangspunkte einer richtigern Erklärung der psychischen Erscheinungen und des Verhältnisses zwischen Leib und Seele gemacht werden könnte. Zum Beweise davon berufe ich mich auf einen jüngst erschienenen lehrreichen Aufsatz von C. S. Cornelius „über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele" (in der Zeitschrift für exacte Philosophie, 1864. Bd. 4. S. 97—180). Er zeigt darin gerade von jenem Realbegriffe der Seele aus sehr lichtvoll, und wie mich dünkt auf eine kaum zu widerlegende Art, die Unmöglichkeit jeder materialistischen Erklärung der psychischen Erscheinungen, sowie die Nothwendigkeit der Annahme einer realen, aber durchaus unsinnlichen Seeleneinheit. Seine allgemeine Theorie der Empfindung sodann könnte ebenso den Physiker und Physiologen, wie den Psychologen befriedigen. Was er endlich über die Möglichkeit eines Bewußtseyns nach dem Tode, „nach Aufhebung des somatischen Druckes," sagt, ist so besonnen und eine so selbstständig ausgeführte Bestätigung der gewichtvollen Andeutungen, welche Herbart am Schlusse seines „Lehrbuchs für Psychologie" (3. Aufl. S. 171. ff.) über die „Zukunft der Seele" gegeben hat, daß der Verfasser auch dadurch seine Unbefangenheit und seinen Forschermuth rühmlich bethätigt, der sich nicht scheut, so verfängliche Gegenstände in den

Bereich „wissenschaftlicher" Erforschung zu ziehen, durch deren Erwähnung man schon bei den „Gebildeten" und „Aufgeklärten" dem Vorwurfe des Aberglaubens und der Unwissenschaftlichkeit sich aussetzt.

Aber aus allen diesen Gründen kann ich nicht umhin zu wünschen, daß von den selbstständig weiterstrebenden Anhängern der Herbartschen Philosophie, unabhängig von allen vorgefaßten Schulmeinungen und „metaphysischen" Voraussetzungen, jener Realbegriff der Seele noch einmal einer unbefangenen Prüfung unterworfen werde. Daß die Grundbestimmung einer „punktuellen, raumlosen Einfachheit" der Seele jeder zwanglos natürlichen Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele die größten Schwierigkeiten in den Weg lege, hat Herbart selbst nur zu wohl gefühlt. Diese Schwierigkeiten haben sich vergrößert, je genauer die Physiologie seitdem die innere Structur und die functionelle Bedeutung der verschiedenen Theile des Hirns und des Cerebrospinalsystems kennen gelernt hat, welches in seiner Gesammtheit als ein System relativer Centralorgane sich darstellt, vor welcher Thatsache die alte Annahme eines einzelnen ausschließenden „Seelensitzes" oder einzigen Centralorgans bis zur höchsten Unwahrscheinlichkeit einschwindet.

Eine völlig andere, verständliche Deutung erhalten diese scheinbar so räthselhaften Thatsachen, sobald man es wagt, gleichsam versuchsweise die Seele als räumlich wirkendes Wesen zu fassen, welches eben daran seine Wirksamkeit bethätigt, indem es die relativen Centralorgane zu übereinstimmenden Gesammtwirkungen zu vereinigen vermag. Dann empfängt jene nach bisheriger Vorstellungsweise so durchaus widerspruchsvolle und zweckwidrige Centrumlosigkeit des Nervensystems nicht nur physiologisch die Bedeutung innerer Zweckmäßigkeit und Unentbehrlichkeit, sondern sie erhält sogar einen wichtigen psychologischen Sinn. Es eröffnet sich nämlich dadurch der ganz neue Gesichtspunkt eines Parallelismus zwischen Physiologie und Psychologie, insofern sich nachweisen ließe, daß in den Grundverhältnissen des Nervenbaues (z. B. in dem durchgreifenden Gegensatze von Ner-

venfasern und Nervenkernen, sowie in der steten anatomischen Verbindung beider), ebenso in der Vertheilung seiner Functionen an verschiedene, relativ selbstständige Nervencentren zugleich innere psychische Grundverhältnisse und die Hauptgegensätze des Bewußtseyns sich widerspiegeln. In der „Seelenfrage“ (S. 247—257) habe ich versucht, nach Anleitung von R. Wagner den Spuren dieses Parallelismus nachzugehen; doch enthalte ich mich aller weitern Andeutungen darüber, weil bis jetzt nur die ersten rudimentären und darum noch ungewissen Grundzüge einer solchen Wechselbeziehung gefunden worden sind. Dagegen darf ich meine Ueberzeugung nicht verhehlen, daß für die Gegenwart nur diejenige Psychologie, welche sich auf diesem Standpunkt einheimisch gemacht, Aussicht auf bleibenden Erfolg in der Wissenschaft habe, indem gerade hier ein reiches Feld neuer Entdeckungen sich ihr eröffnet.

Auch scheint mir der gegenwärtige Zustand der Naturwissenschaften diese Richtung der psychologischen Forschung nicht nur zu begünstigen, sondern geradezu zu fordern. Die tüchtigsten Physiologen untersuchen mit einer nie dagewesenen Genauigkeit die innern Vorgänge der Sinnenempfindungen, namentlich des Gesichts und des Gehörs. Sie sondern scharf, was die organischen Functionen und was die psychischen dazu beitragen; sie weisen nach, wie sehr die letzteren dabei die überwiegenden sind. Dies ist jedoch ein physiologisch-empirischer Beleg für die Gegenwart und die Unentbehrlichkeit psychischer Wirkungen in den Vorgängen, wo man bisher nur somatisch-organische Functionen gesehen hat. Die Annahme centralisirender psychischer Wirkungen, mit einem Worte: einer Seele, wird selbst für die Physiologie immer unabweisbarer; und so entsteht die Möglichkeit einer neuen, mittleren Wissenschaft, einer „Psychophysik,“ welche immer mehr und immer genauer im Einzelnen zu zeigen hätte: daß was im Nervensysteme und seinen Functionen sinnlich hervortritt, seine eigentliche Quelle in psychischen Gesetzen und Verhältnissen habe und seinen letzten Erklärungsgrund nur in ihnen finden könne.

III.

Dies erlaubt mir den Uebergang zu machen zur dritten möglichen Auffassung des Begriffs von der „Raumfreiheit" der Seele. Man könnte sie aus dem angegebenen Grunde die durch „Psychophysik" geforderte nennen, indem sie nicht nur metaphysisch und psychologisch sich begründen läßt, sondern weil sie am Meisten dem physiologischen Thatbestande entspricht, ungesucht diesem sich anschließt und eigentlich nur der begriffsmäßige Exponent desselben ist. (Worüber das Weitere und die einzelnen Belege in den „anthropologischen Ergebnissen" zu finden sind, die als Einleitung meiner „Psychologie" vorausgehen.)

Der Kantischen Grundansicht vom Wesen der Seele, als zu empirischen Raumbestimmungen durchaus in keiner Beziehung stehend, widerspricht zunächst diese Auffassung in keinerlei Weise. Sie bestätigt sie vielmehr (allen materialistischen Begriffen gegenüber) ausdrücklich und stimmt mit derselben darin überein: daß der gegebene, sinnlich präsente Raum, in welchem die sichtbaren Raumveränderungen vorsichgehen, (welche Veränderungen eben darum nur Phänomene, Wirkungen innerer, unsichtbarer Veränderungen in den Realwesen sind), daß dieser Raum allerdings nur Phänomen sey, aber nicht subjectives Phänomen, wie Kant behauptete, nicht Product oder „Form" einer subjectiven Auschauungsthätigkeit, sondern objectives Phänomen, Wirkung des seiner qualitativen Grundbeschaffenheit gemäß sich setzenden und gegen Anderes behauptenden, sich ausspannenden Realen, „Expansionsphänomen," wie es die „Psychologie" genannt hat, „Triebphänomen," wie Fortlage noch tiefer in den innersten Grund der Sache eindringend, es bezeichnet.

Diese Grundbestimmung gilt nun auch selbstverständlich von der Seele (dem Geiste), als realem Wesen. Auch sie besitzt, unabtrennlich von ihrer Existenz und Selbstbehauptung und als unmittelbarste Wirkung von beiden, eine bestimmte Ex-

pansionssphäre, innerhalb deren sie auf das andere, in diesen Bereich eintretende Reale ihrer Eigenthümlichkeit gemäß Wirkungen übt und Rückwirkungen empfängt. Diese Wirkungsweise und zugleich Wechselwirkung giebt sich nun an der Seele (am Geiste) auf doppelte Weise zu erkennen, in bewußtlosbleibenden (Instinct=) Handlungen und in solchen die vom Bewußtseyn begleitet sind. Beiderlei Seelenwirkungen jedoch, die bewußten wie die bewußtlos bleibenden, sind eben darum nicht ohne Beziehung auf Räumlichkeit zu denken; sie vollziehen sich in einem Systeme räumlich geschiedener Organe, in deren Gesammtheit die Seele als harmonisirende Einheit gegenwärtig ist.

Darum ist aber der Seele Raumexistenz im gemeinen empirischen Sinne gerade abzusprechen. Sie ist kein theilbares (körperliches) Wesen; ebensowenig kann von einem bestimmten „Sitze", einem ausschließenden „Wo" und „Wo nicht" derselben in Bezug auf ihren Organismus die Rede seyn. Sie ist räumlich überall, wo sie wirkt, weil ihre Wirkungen zugleich stets raumsetzende sind.

Aber ebensowenig zutreffend wäre es, diese Existenz und Wirkungsweise eine „überräumliche," über Zeit und Raum „erhabene" zu nennen, weil dies unfehlbar einen falschen spiritualistischen Nebensinn beimischen würde. Denn die Seele ist gerade als gegenwärtig wirksam zu denken innerhalb ihrer ganzen Expansionssphäre, sogewiß diese nur die erste, fundamentalste Grundwirkung ihres Wesens und ihrer Existenz ist. Den empirischen Beleg dazu giebt die (neuere) Physiologie in ihren Nachweisungen über die Vertheilung der Nervencentren im Organismus.

Dies nun ist es, was wir unsrerseits „Raumfreiheit" der Seele nennen, indem folgerichtigerweise dasjenige, was von einem Realen als eine stets dasselbe begleitende Wirkung hervorgebracht wird, nun nicht umgekehrt dessen eigenes Wesen zu beherrschen, ihm seine eignen Schranken und Bedingungen aufzuerlegen vermag.

Die Seele (der Geist) ist „raumfrei", bezeichnet daher ein

Doppeltes. Zunächst negativ: sie ist „untheilbar," nicht der trennenden Wirkung des Außereinander unterworfen, wie dem empirischen Bewußtseyn die phänomenale Körperwelt erscheint, sodann positiv, sie setzt ihre Raumwirkungen aus ihrer Einheit, ohne diese dabei zu verlieren; d. h. ihre unterschiedenen Raumwirkungen heben ihr reales Einsseyns ebensowig auf, wie ihre, in's Bewußtseyn erhobenen Wirkungen (Vorstellungen) die Einheit ihres Selbstbewußtseyns aufzuheben im Stande sind.

Hier nun, durch den Bewußtseynsproceß, vollzieht sie endlich die höchste (ideale) Raumüberwindung, indem sie erkennend das Entlegene mit dem Nächsten in Zusammenhang bringt und selbst das räumlich Fernste durch Analogie mit dem Nahen und Bekannten sich verständlich macht; indem sie wollend weit über ihre unmittelbare Expansionssphäre hinaus durch kunstreich ersonnene Apparate ihre Wirkungen ins Ungemessene ausbreitet. Daß ganz dieselben Analogieen von ihrem Verhältnisse zur „Zeit," als „Zeitfreiheit" und wirksame „Zeitüberwindung" gelten, versteht sich von selbst und bedarf keiner weiteren Ausführung.

So viel glaubte ich bei gegenwärtiger Veranlassung zur nähern Aufhellung eines mir wichtig scheinenden Hauptpunktes meiner psychologischen Ansichten sagen zu dürfen, welcher, wie ich erachten muß, noch nicht überall seine richtige Würdigung erhalten hat. Man hält jenen Seelenbegriff noch immer für eine willkürlich ersonnene, entweder halbmaterialistische oder mindestens halbphantastische Hypothese, während er doch ganz nur auf dem Grunde der Erfahrung ruht und nichts Anderes ist als die Zusammenfassung, der begriffliche Gesammtausdruck für eine Reihe sehr verschiedenartiger Thatsachen, welche darin ihre ungezwungenste gemeinsame Erklärung finden. Nicht die Natur widerspricht dieser Auffassung, sondern eine langgewohnte, für unantastbar gehaltene Vorstellungsweise. Aufs Strengste zu rügen ist es jedoch, wenn literarische Dilettanten, als wenn auch sie berufen wären, wie über Alles, so auch darüber mitzusprechen,

durch ein Paar satirische Seitenblicke die Sache abfertigen zu können glauben, indem sie uns allerlei confuse Vorstellungen von „Aetherleib," „Seelenleib," „Seelenfluidum" oder „verkörperter" Seele andichten. Dagegen gereicht mir zur Aufmunterung, daß mein Bemühen kein vereinzeltes ist, indem Fortlage und Fechner auf derselben Grundlage selbstständig und eigenthümlich fortarbeiten, während Ulrici in seiner jüngst erschienenen Psychologie*) die ganze Frage nach ihrem Für und Wider auf das Umsichtigste einer neuen Prüfung unterworfen hat, um am Schlusse derselben zum übereinstimmenden Ergebniß zu gelangen, daß die Seele „substantiell" nur „als (bedingte) Kraft der Ausdehnung und Umfassung" gedacht werden könne (S. 143. 44.) Auch Sengler scheint seinen allgemeinen Aeußerungen zufolge damit in der Hauptsache übereinzustimmen; und so darf man hoffen, daß die Wahrheit und Triftigkeit des Grundgedankens immer entschiedener anerkannt werden wird.

Geschrieben im Juli 1866.

Recensionen.

Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz für Gebildete. Leipzig 1865. Verlag von Eduard Heinrich Meyer. XL. und 174 S. 8.

Daß wir Alle, denen es Ernst um den höchsten Zweck des Lebens ist, die Wahrheit wollen und daß uns die Wahrheit allein zur dauernden und wirklichen Freiheit führt, wer wollte dieses bezweifeln? Schon der erhabene Stifter des Christenthums sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Aber nicht alle Menschen geben auf des Pilatus Frage: Was ist Wahrheit? die gleiche Antwort. Dem Einen ist Wahrheit, was

---

*) H. Ulrici „Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen." Leipzig 1866. Dritter Abschnitt: Das Nervensystem und die Seele S. 93—159.

der Andere Lüge nennt, und nicht minder verschieden sind, wie die Geschichte aller Völker und Zeiten zeigt, die Ansichten der Menschen von dem, was sie Freiheit nennen; ja manche bezweifeln die Erkennbarkeit der Wahrheit eben so, wie sie die Realität der Freiheit leugnen.

Der ungenannte Hr. Verf., der wie er S. XXXIII des Vorwortes sagt, „aus Gründen, die in seiner persönlichen Lebensstellung liegen, diese Schrift, vorläufig wenigstens anonym erscheinen zu lassen, sich veranlaßt sieht“, giebt uns hier eine neue Heilsbotschaft der Wahrheit und Freiheit. Da es sich in ihr um die höchsten geistigen Güter der Menschheit handelt und es der Herr Verf. mit seiner Forschung ernst und ehrlich meint, so verdient ein Buch, das eine so viel versprechende Ueberschrift hat, wohl auch eine nähere Prüfung.

Die Wissenschaft wird als der Weg bezeichnet, welcher uns zur Wahrheit führt. Der Hr. Verf. will vom Standpunkte der W i s s e n s c h a f t die h ö c h s t e n W a h r h e i t e n darlegen. Er stellt der Wissenschaft die Bedürfnisse des religiösen Gemüthes und des sittlichen Geistes gegenüber und fragt, ob jene höchsten Wahrheiten diese Bedürfnisse zu befriedigen im Stande sind. Er weist auf den Kampf der „erkannten Wahrheit der Wissenschaft“ mit „dem Glauben der Väter“ hin. Wird die Wissenschaft siegen, oder der Glaube, fragt er, oder wird zuletzt eine Versöhnung beider zu Stande kommen? Hinsichtlich der letzteren Frage wird S. VII. ganz richtig bemerkt: „Nur dann wäre ein vollständiger Sieg der Wissenschaft über den christlichen Glauben möglich, wenn es der Wissenschaft gelänge, durch ihre Vermittlung die nothwendigen wahren Bedürfnisse des Gemüthes, des religiösen und sittlichen Geistes zu befriedigen.“ Nach dem Hr. Verf. ist ein aufrichtiger Friede zwischen der freien Wissenschaft und dem christlichen Glauben mit seiner t h e i s t i s c h e n Weltansicht, insofern beide auf die höchste Herrschaft über unser Denken und Thun Ansprüche machen, nicht möglich“ (S. XVI.). Die Wissenschaft muß die christlichen Glaubenswahrheiten „auflösen,“ weil sie ihr „keine Wahrheiten“ sind. Als die mit der Wahrheit

der Wissenschaft unvereinbaren Lehren werden die theistische Weltansicht, die Lehre von einem persönlichen Gotte, einer persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode, einer jenseitigen oder übersinnlichen Welt, bezeichnet; diese sind, wie er sagt, mit der Wahrheit der Wissenschaft „unvereinbar.“ Er ist weder durch die „christianisirende“ Philosophie, noch durch das „rationalisirende“ „Christenthum“ befriedigt. Er spricht sich gegen den „speculativen Theismus,“ der apriorisch die christlichen Heilswahrheiten zu begründen versucht, mit gleicher Entschiedenheit, wie gegen den „kritischen Theismus“ der Schüler Kant's und Herbart's aus, welcher in dem Beweise für das Daseyn Gottes keine Gewißheit, nur Andeutung auf ein Höheres erblickt und das Wissen, das in göttlichen Dingen nicht zureicht, durch das Glauben ergänzen will.

Gegen die theistische Ansicht wird S. X. gesagt: „Was die Herstellung einer in das Endliche eingreifenden göttlichen Persönlichkeit betrifft, so zeigt sich zuerst der Widerspruch des Begriffes der Persönlichkeit, welche nur als eine endliche denkbar ist, mit dem Begriffe des unendlichen Wesens oder Gottes.“ Allerdings muß man hier entgegnen, ist ein Widerspruch vorhanden, wenn man sich unter der Persönlichkeit eine menschliche, also beschränkte, endliche vorstellt. Eine solche Persönlichkeit ist ein Widerspruch, wird aber nie vom speculativen Theismus behauptet. Persönlichkeit ist hier das Wesen und nicht die Erscheinung der Persönlichkeit. Das Erstere ist das, was aller und jeder Persönlichkeit zu Grunde liegt, nicht das Einzel- sondern des Allbewußtseyn, nicht die Einzel- sondern die Allpersönlichkeit, nicht der Einzel- sondern der Allgeist, nicht das Einzel- sondern das Alldenken. In der Persönlichkeit liegt hier die Verschiedenheit Gottes und der Welt als des Wesens und der Erscheinung, der Einheit und der Vielheit des Geistes und seiner stofflichen Gestaltung. Ein solches Bewußtseyn, ein solcher Geist, ein solches Denken, eine solche Persönlichkeit aber, weil der unendlichen Welt und ihrer ewigen Gestaltung zu Grunde liegend, ist nothwendig unendlich. Wo liegt hier der Widerspruch? Lediglich

in der anthropomorphistischen Auffassung der Persönlichkeit, nicht im speculativen Theismus. „Dieses unendliche Wesen wird nun vorgestellt als auf endliche Weise in das Endliche eingreifend — ein zweiter Widerspruch.“ Allerdings kann das Unendliche nicht endlich eingreifen, weil es nicht zugleich endlich und unendlich seyn kann. Dies wird aber nur dann so vorgestellt, wenn man Gott menschlich personificirt. Thut dieses aber der speculative Theismus? Das Alldenken, die Alleinheit, das Allbewußtseyn, der Allgeist muß nothwendig auch Alles umfassen und daher in Alles eingreifen. Das All aber ist unendlich, weil, wenn man sich eine Grenze desselben dächte, jenseits derselben entweder wieder Etwas oder Nichts seyn müßte. Nichts aber als absolut ist kein Begriff; denn es ist die Aufhebung des Seyns und Denkens, kann also nie als ein jenseits einer Grenze Seyendes gedacht werden. Etwas aber ist eine Realität und gehört als solche nothwendig zum All, weil ja das All der Inbegriff aller Realitäten ist. Durch „dieses Eingreifen,“ heißt es S. X, „soll Gott auf einem bestimmten Punkte des Endlichen etwas Anderes hervorbringen, als der gegebene Zusammenhang der Dinge und Ursachen hervorgebracht haben würde.“ Das aber behauptet ja der speculative Theismus nicht. Wenn das möglich wäre, so wäre es auch möglich, die Denk- und Naturgesetze aufzuheben. Diese aber sind göttlich und kraft ihres göttlichen Wesens so nothwendig, als das unendliche Wesen, von welchem sie ausgehen. Der Zusammenhang der Dinge und Ursachen ist ja selbst göttlichen Ursprungs, und das Göttliche wird und kann sich nicht selbst aufheben, um göttlich zu wirken. Die Religion des Christenthums ist nicht, wie der Hr. Verf. will, in Feindschaft mit der Philosophie, sondern jene faßt mit der Vorstellung des menschlichen Subjects, was diese begrifflich entwickelt. Auch der Gedanke eines „übernatürlichen Himmelreichs“ wird zu diesen der Philosophie widersprechenden Ansichten des Christenthums gezählt. Und warum? Weil der Hr. Verf. sich dabei an die anthropomorphisirende Vorstellung des gemeinen Mannes hält. Die Vorstellung des Himmels als eines „Aufenthalts-

ortes menschlicher Seelen" ist „durch die Astronomie beseitigt." Allerdings, wenn man sich die Welt begrenzt durch eine feste Himmelsdecke vorstellt und jenseits dieser Decke die Räume der Seligen denkt. Dies ist die Vorstellungsweise des gemeinen Mannes, die verendlichende Vorstellung des Unterschiedes von Jenseits und Diesseits, Himmel und Welt. Nach der Astronomie gehört Alles zur Welt, also auch das, was man Jenseits oder den Fortbestand der Seelenthätigkeit nach dem Tode nennt. Der speculative Theismus sagt nicht, daß der „Himmel in keinem Verhältnisse zu Natur und Welt stehe." Im Gegentheile, er gehört mit, wie alle Seelen in ihrem jetzigen und künftigen Leben, zu Natur und Welt. Man darf das Innere der Natur nicht mit ihrem Aeußern, den Geist nicht mit dem von ihm gestalteten und gestaltbaren Stoffe verwechseln.

Das Dritte, welches den Widerspruch der theistischen Weltanschauung und der Philosophie darthun soll, ist die Lehre von einer „persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode." Wenn man einwendet, daß es sich hier um „das Reellste, was es geben kann, um unser Ich, handelt und dessen ewige Fortdauer," so wird S. XI. Folgendes entgegnet: „Diese gehört zu dem Unreellsten, was es geben kann, zu dem, was den Naturgesetzen des menschlichen Daseyns widerspricht. Fassen wir doch diese Fortdauer etwas näher in's Auge. Worin könnte sie möglicherweise bestehen? Nicht in einem selbstthätigen beglückenden Leben, denn ein solches läßt sich von Natur und Welt unmöglich trennen; auch nicht in einem ewigen Leben, denn zu einem solchen wäre unser Ich doch jedenfalls zu spät gekommen. Jammert Ihr so ängstlich darüber, daß Euch ein ewiges zukünftiges Leben nicht gewährt werden soll, warum seyd Ihr denn so gleichgültig gegen die bereits vergangene, unwiderbringlich verlorene Ewigkeit? Ist etwa die eine mehr werth als die andere? Ihr verliert durch den Tod nur eine Existenz, welche durch unnatürliche Fortdauer ihren Werth verlierend, Euch immer gleichgültiger werden müßte". Daß von Allem, was wir unser nennen, unser Ich das Reellste ist, kann wohl keine Philosophie bezweifeln, da wir ja

Alles nur deshalb unser nennen, weil wir wissen, daß wir sind, d. h. weil wir Ich sind. Wenn es sich also um die Fortdauer handelt, so handelt es sich nicht um „das Unreellste, was es geben kann,“ sondern umgekehrt wirklich um das Reellste, was es geben kann, um die Fortdauer unseres Ichs, welches ja eben die Seele mit persönlichem Bewußtseyn ist. Aber die „ewige Fortdauer?“ Diese ist ja das „Unreellste, was es geben kann,“ weil sie „den Naturgesetzen des menschlichen Denkens widerspricht.“ Es ist ein Naturgesetz des menschlichen Denkens, daß kein Etwas zu Nichts wird, daß wohl Wandelungen an dem Etwas statt finden können, nie aber eine gänzliche Zernichtung desselben vorkommen, ja nur gedacht werden kann. Wo ist also bei einer Fortdauer des Allerreellsten, das zu uns gehört, eine Aufhebung des Denkgesetzes? Was der größte Denker unserer Zeit, Kant, als eine unbedingte Forderung unserer praktischen Vernunft bezeichnete, soll die Denkgesetze aufheben? Wird denn das Leben der Seele durch den Tod von der Welt getrennt? Es war in der Welt und bleibt in ihr auch nach dem Tode. Man kann darum auch nicht sagen, daß dieses Leben „kein beglückendes“ sey, weil es von der Welt getrennt worden. Eine andere Phase des Lebens in der Welt ist keine Lostrennung von der Welt. Zu einen „ewigen Leben“ sey unser Ich „zu spät gekommen?“ Handelt es sich denn hier um ein anfangsloses Leben? Es handelt sich um die Fortdauer nach dem Tode. Das Leben fängt für uns erst an, wenn unser Bewußtseyn anfängt. Warum wir nicht jammern über eine vergangene, unwiederbringlich „verlorene Ewigkeit?“ Kann die Ewigkeit vergehen, kann man von einer vergangenen Ewigkeit sprechen? Eine Ewigkeit, die vergangen ist, ist keine Ewigkeit mehr und ist darum eine nicht ewige Ewigkeit, also ein den Begriff vollkommen aufhebender Widerspruch. Bejammern wird wohl kein Mensch eine Zeit, in der er nicht gelebt hat, wohl aber, wenn er ein klares Bewußtseyn mit dem Streben einer in's Unendliche gehenden Thätigkeit hat, die Zeit in der er dieses Ich und dieses Streben für immer verlieren soll. Die Fortdauer scheint dem Menschen weder

„unnatürlich," noch „gleichgültig;" daher seine Hoffnung, sein Glaube, sein Grauen bei dem Gedanken der Vernichtung.

Der Herr Verf. will auch jenem Einwande begegnen, daß „unser Wissen auf die Erscheinungen der Natur und Welt beschränkt" sey, daß sich also „noch weniger mit Sicherheit nachweisen" lasse, „jene Welt des Glaubens existire nicht." „Warum sollen wir, sagt er S. XII, bei dieser Ungewißheit nicht lieber den Andeutungen des Glaubens folgen?" — „Diese Ausflucht (sic) hat für ein seiner selbst bewußtes philosophisches Denken keine Bedeutung. Wenngleich unser Wissen das Räthsel des Daseyns überhaupt nicht lösen kann und der Unendlichkeit des Seyenden, Realen gegenüber Stückwerk bleibt, so folgt hieraus keineswegs, daß dasselbe, soweit es reicht, in sich selbst unklar und verworren bleiben muß. In dem sicher und klar aufgefaßten Zusammenhange der Natur und der Welt gewinnt das Denken eine feste und sichere Grundlage, um von dem Wirklichen das bloß Eingebildete zu unterscheiden. Die Gesetze des Denkens und Erkennens, welche sich im Denken der uns zugänglichen realen Welt bewährt haben, müssen auch gelten für Alles, was auf endliche Realität Ansprüche macht. Alle Begriffe haben für das Wissen nur Bedeutung dadurch, daß sie auf reale Dinge und Wesen bezogen werden. Diese Realität muß entweder in der äußern oder innern Erfahrung nachgewiesen werden können, oder sie muß zum Wenigstens im Zusammenhang der Natur und Welt irgendwie denkbar seyn. Versucht doch einmal selbst, ob Ihr nach diesem unabweisbaren Denkgesetze eine persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode zu denken im Stande seyd. Ihr müßtet doch eine solche jenseits fortexistirende Seele entweder körperlos oder mit einem neuen lebendigen Körper ausgerüstet denken. Das Erste ist nicht möglich; denn ein körper- und naturloser Geist ist ein Unding, ein Gespenst, welches sich nur phantasiren, nicht denken läßt. Das Andere ist eben so wenig möglich. Daß die Seele sich nach dem Tode einen neuen Körper bilde, organisire, ist eine ganz grundlose Voraussetzung, da, abgesehen von dem unmöglichen Wo und Wie, eine solche

Neubildung doch nothwendig ein anderes neues Ibividuum hervorbringen müßte, folglich das Ich, diese bestimmte individuelle Persönlichkeit, unrettbar hierbei verloren ginge. Ein drittes, ein Mittleres zwischen sogenannter Geistigkeit und Natürlichkeit ist ebenfalls undenkbar. Man hat zwar, um der bezeichneten Alternative auszuweichen, die sinnliche Seele mit einem ätherischen Körper ausgestattet. Als ob ein ätherischer Körper ein lebendiger, gegliederter seyn könnte! Diese Producte einer verirrten Einbildungskraft weiter zu verfolgen, lohnt nicht der Mühe. Es folgt hieraus, daß Ihr entweder die Wissenschaft oder jene Weltansicht aufgeben müßt." So kategorisch diese Alternative hingestellt wird, so kann die Wissenschaft doch dagegen begründete Bedenken erheben. Nicht Alles läßt sich mathematisch messen und berechnen; auch der vernünftige Glaube hat seine Berechtigung und große philosophische Denker, wie Kant und Herbart und ihre Schüler, haben diesen Vernunftglauben als berechtigt von dem Aber- und Unglauben unterschieden. Wenn der Herr Verf. von der Ungewißheit der von der Welt zu unterscheidenden Gottesidee und der persönlichen Unsterblichkeit spricht, so kann man ihm mit Recht auch die Ungewißheit seiner nicht erwiesenen und nicht erweisbaren bloßen Negationen entgegeu halten. Wo man aber das Ich weiß und das Ich weiß nicht einander entgegenhält, da tritt der Glaube ein und hat seine volle Berechtigung, wenn er seine Grundlage in der sittlichen, mit den Forderungen der Vernunft harmonirenden Natur des Menschen hat. Dies aber haben Kant und Andere nachgewiesen, während die gegentheilige Annahme den Anforderungen unserer sittlichen Natur widerspricht und die gewisseste Thatsache unseres Bewußtseyns, die Freiheit des Willens, zu einem unauflöslichen Probleme macht. Die Moral wird hier nicht auf die Religion, sondern die Religion auf die Moral gebaut, und in dieser als einer allgemein menschlichen nothwendigen Grundlage gewinnt jene ihre festeste Stütze. Der Glaube ist da, wo ihn die Wissenschaft selbst als nothwendig erkennt, keine „Ausflucht" mehr. Das Daseyn selbst, auf welches sich die Wissenschaft bezieht, wird von

dem Herrn Verf. ein „Räthsel" genannt. Sind aber „Räthsel" begreiflich und beweisbar? Immer ist ein Räthsel etwas, was noch zu erklären und bis jetzt noch nicht erklärt worden ist. Denn wäre es aufgelöst oder erklärt, wäre es ja kein „Räthsel" mehr. Wie sollen wir mit dem Herrn Verf. „den Zusammenhang der Natur und Welt sicher und klar auffassen," wenn das Daseyn selbst ein „Räthsel" ist? Ist hier ein Wissen, wo ein Räthsel ist, und wenn es einmal doch für unser Wissen ein Räthselhaftes giebt, warum sollen wir, von einer innern Nöthigung unserer sittlichen Natur ausgehend, nicht auch Räthselhaftes glauben dürfen? Die Gesetze des Erkennens des Sinnlichen geben uns keinen Grund, dasjenige zu verwerfen, was wir mit unsern Sinnen nicht erkennen können. Die innere Erfahrung führt uns zu andern Ergebnissen, als die äußere, die äußere muß durch die innere ergänzt werden, wenn wir zum Ziele der Wissenschaft gelangen wollen. Der Hr. Verf. selbst spricht von „innerer Erfahrung." Diese aber hat andere Gegenstände, als die äußere. Begriffe und Ideen sind die Dinge nicht, und doch erkennen wir das Wesen der Dinge nur durch Begriffe und Ideen. Unser Wissen bezieht sich nicht „allein auf reale Dinge und Wesen." Bezieht sich die reine Mathematik auf reale Dinge und Wesen? Sind Raum und Zeit reale Dinge und Wesen? Kann man Begriffe, Ideen, Ideale — reale Dinge und Wesen nennen? Auch um der realen Dinge und Wesen willen macht die reine Mathematik ihre Constructionen nicht. Wenn auch das Erkennen seine erste Anregung durch reale Dinge und Wesen oder vielmehr durch vermittelst dieser in uns vor sich gehende Empfindungen erhält, so kann es doch unabhängig von diesen realen Dingen und Wesen Gedanken aus sich selbst construiren. Mit der Erfahrung beginnt unser Erkennen, wie Kant sagt, während er weit davon entfernt ist, nichts als Erfahrung anzunehmen. Das Was der persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode kann man sich allerdings denken; nur über das Wie sind verschiedene Ansichten geltend gemacht. Zum Begriffe des Geistes gehört der Körper nicht. Jener ist das Andersseyn des Körpers, die Fä-

higkeit, sich den Körper hinwegzudenken, ihn zu negiren, sich von ihm zu emancipiren, von ihm zu abstrahiren. Es läßt sich also wenigstens so etwas wie Geist auch ohne Körper denken, wenn es auch in diesem Leben nicht ohne Körper ist. Nur ein körperloser Körper wäre ein Unding. Warum soll sich das ideale Lebensprincip, das immer nur ein individuelles ist, auch nach dem Tode nicht wieder einen entsprechenden Organismus bauen können und doch als dasselbe individuelle Lebensprincip, folglich mit demselben Bewußtseyn wirken können? Ueber das Wie kann man viele Fragen erheben; aber sie entscheiden den Streit nicht; in keinem Falle widerlegen sie den Glauben an individuelle Unsterblichkeit. Warum sollte ein ätherischer Körper nicht gedacht werden können? Daß es nicht das Hirn und die Nerven sind, welche denken und fühlen, ist Thatsache. Das Etwas, was dazu kommen muß, damit gedacht und gefühlt werde, entgeht jeder Anatomie und Physiologie, und diese Wissenschaften selbst nennen die Thatsache unerklärlich. Was unseren Sinnen entgeht, ungeachtet es Jeder an und in sich selbst wahrnimmt und denkt, läßt sich auch begabt mit Organen denken, die unseren Sinnen nicht zugänglich sind und die mit der äußern Welt nur durch die Organe unseres Leibes vermittelt werden. Referent glaubt darum nicht, daß man mit dem Beibehalten einer richtig verstandenen persönlichen Gottesidee und eines individuellen Unsterblichkeitsglaubens die Wissenschaft aufgeben muß, daß vielmehr beide recht gut mit der Wissenschaft vereinbar sind. Oder sind etwa Plato, Cartesius, Leibniz, Berkeley, Malebranche, Kant, Herbart und so viele andere keine Philosophen?

Der Hr. Verf. wirft dem speculativen Theismus ferner vor, daß er sich in einer „so genannten apriorischen d. h. rein vernünftigen, von der Erfahrung gänzlich abgewendeten und unabhängigen Begriffswelt bewege“ (S. XIV). „Er beweise die christlichen Heilswahrheiten“ nur aus „seinen Begriffen“ mit der Versicherung, daß „bei diesen Beweisen nichts Vernunftwidriges vorkomme.“

Der Hr. Verf. will „dies einräumen." Und warum? Weil „das Denken sich hier in einer ganz nebelhaften, abstracten Region befindet," in „welcher logische Widersprüche nicht leicht zum Vorschein kommen." „Aber, fügt er bei, es handelt sich hier um etwas ganz Anderes, nämlich zu beweisen, daß die in jenen Begriffen gedachte übernatürliche Welt wirklich existirt." Wir glauben, daß es ja eben die Aufgabe der Philosophie ist, aus Begriffen zu entwickeln, und daß man Gegenstände, welche über die äußere Erfahrung oder über die Erfahrung unserer äußeren Organsinne hinausgehen, natürlich auch nicht auf dem Wege der äußern Erfahrung beweisen kann. Wie kann man bei abstracten Dingen anders, als abstract zu Werke gehen? Ist alles Abstracte unwahr? Was wir durch Abstraction gewinnen, kann deshalb doch einen concreten Boden haben. Ist das nicht ein großes Zugeständniß des Herren Verfassers, daß bei den Beweisen des speculativen Theismus „nichts Vernunftwidriges" vorkommt? Daß man auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung die übersinnlichen Ideen nicht beweisen kann, ist natürlich, weil jene keine sinnlichen Gegenstände sind. Doch ist selbst hier der Fortschritt der Naturwissenschaft nicht vernachlässigt worden, und man kam selbst auf diesem Wege zu den Resultaten des speculativen Theismus, wie Ulrici, H. J. v. Fichte und Andere gezeigt haben. Man kann dem kritischen Theismus eines Kant, Herbart und A. nicht mit dem Herrn Verf. den Vorwurf machen, daß man auf diesem Standpunkte „glaube, als glaubte man nicht," daß man mit dem „Urtheil schwanke." Es ist keine Halbheit im kritischen Theismus, kein „verschränktes" Glauben, kein Schwanken. Er unterscheidet die Grenze des Wissens und Glaubens und entwickelt offen und entschieden die Gründe, welche für diesen Glauben sprechen. Der Hr. Verf. wirft dem kritischen Theismus vor, daß er das zu beweisen versuche, was „das Herz wünsche." Gerade in Glaubenssachen hat das Herz ein Recht, natürlich vom Verstande geleitet. Sagt nicht schon Göthe:

„Gefühl ist Alles.
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsgluth.“

Giebt es nicht sittliche, ästhetische, religiöse Gefühle? Lassen sich diese etwa demjenigen demonstriren, der sie nicht hat? Und doch sind sie da und öffnen vor uns eine Welt der Ideen, schöner und größer, als die Welt der sinnlichen Erfahrung. Der Künstler glaubt an das Schöne, wenn er es auch nicht in der Hand hat, und daß dieser Glaube kein leerer Traum war, beweist sein Kunstwerk. Der wahrhaft Religiöse glaubt an die Realität des Heiligen, und daß sein Glaube kein Hingespinnst ist, zeigt sein religiöses Leben. Der Sittliche glaubt mit dem Herren Verf., der den von der Welt zu unterscheidenden persönlichen Gott leugnet, an die Realität der sittlichen Macht. Nun ist diese etwa da, wo sie der Hr. Verf. sucht, in der Natur oder in einem einzelnen Menschen? Wo kann sie anders seyn, da sie eine unendliche Macht ist, als im unendlichen Geiste? Denkt der Hr. Verf. die Natur unendlich, müssen wir nicht eben so, ja mit noch viel größerem Rechte den Geist unendlich denken?

Der Hr. Verf. tadelt an Strauß, daß er im Vorwort zu dem Leben Jesu für das Volk, gewisse Heilswahrheiten im Christenthume als „unentbehrlich“ und „unverlierbar“ bezeichne, „den Glauben“ nämlich, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, und die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung seyn kann“ (S. XVII). Der Herr Verf. fragt sich, ob dieser Strauß'sche Weg der Ausscheidung der christlichen Heilswahrheiten zum Ziele führen kann, und verneint die Frage. Er geht von der Ansicht aus, daß die von Strauß ausgeschiedenen Heilswahrheiten wohl als allgemeine Wahrheiten vorkommen, aber nicht in der speciellen Form des Glaubens an die weltbeherrschende Macht als den himmlischen Vater, daß auch die Strauß'sche Ansicht der Philosophie gegenüber keine selbstständige, christlich theologische sey. Wenn auch dies ganz richtig

ist, so heißt es den Strauß'schen Standpunkt verkennen, wenn man von ihm specifisch Christliches erwartet; er will einzig und allein dasjenige im Christenthume festhalten, was ihm als allgemein menschlich, oder vor dem Forum der Vernunft als haltbar erscheint. Aber wundern muß man sich im hohem Grade, wenn der Hr. Verf., welcher eine Negation des persönlichen Gottes- und Unsterblichkeitsglaubens und der jenseitigen Welt als eine unbedingte Forderung der Vernunft hinstellt, entschieden die Behauptung bestreitet, daß die Strauß'sche Ausscheidung „den religiösen und sittlichen Bedürfnissen der gebildeten Welt genüge." Wundern muß man sich, daß derselbe versichert (S. XVIII) „mit solchen abstracten allgemeinen Heilswahrheiten wäre dem gebildeten Heilsbedürftigen wenig geholfen," daß dem Menschen „die unbestimmten Wahrheiten" nicht genügen können, wie die Behauptung: es gebe eine „sittliche Macht und daß der Mensch ihr einen sittlichen Dienst leisten solle." Wundern muß man sich noch mehr in allem Ernste, wenn der Hr. Verf. S. XXIV von der „auflösenden Kritik Feuerbach's" und der christlichen Glaubenslehre Strauß's spricht und von beiden zu verstehen giebt, daß wohl kein „Gegenstand der religiösen Erhebung mehr übrig bleibe." Wenn er von den Werken Strauß's und Feuerbach's behauptet, daß sie den „innern Zwiespalt schärfen", wenn er sich bei ihrer Anführung auf Göthe's Ausspruch beruft: „Alles sey verderblich, was den Geist frei mache, ohne ihm die Herrschaft über sich selbst zu gewähren." Wundern muß man sich, wenn der Hr. Verf. diese Werke „von der praktischen Seite nicht sehr loben kann," wenn er ihnen vorwirft, daß „sie den Geist von Irrthümern befreien, aber zugleich die religiösen und sittlichen Wahrheiten, welche bisher den Geist leiteten, aufheben, ohne dafür einen Ersatz zu bieten," wenn er ihnen den Vorwurf macht, sie hätten „keineswegs Beweise, daß ein wahrer Gegenstand für das religiöse Gemüth nicht existirt." An Feuerbach wird getadelt, daß nach ihm „Gott nichts anders sey, als das für sich vorgestellte eigene Wesen des Menschen, dieser also in der Religion irrthümlich und in egoistischer Weise sein „eigenes

Wesen als das göttliche verehre." S. XXV wird gegen Feuerbach richtig bemerkt: „Der Gedanke des Unendlichen hat unabhängig von aller Religion für das philosophische Denken seine unabweisbare Realität und Wahrheit, kann folglich durch eine Kritik des religiösen Bewußtseyns nicht erschüttert werden. Allerdings erreicht das letztere nicht den Begriff des Unendlichen, in welchem alle Endlichkeit, Beschränktheit, aufgehoben ist. Allein, indem der Religiöse sich abhängig vorstellt von seinem Gott, denkt er dessen Macht als eine unbeschränkte und seine Verehrung gilt keineswegs dem Spiegelbilde seines endlichen Ich in jenem Gott, sondern jener unbeschränkten Macht, welche die Welt und ihn selbst beherrscht." Nur darf, wie hinzugefügt wird, diese Macht „kein persönlicher Gott" sondern muß die „unendliche Natur- und Weltordnung" seyn. Wundern muß man sich in hohem Grade über alle diese Einwendungen des Herrn Verf. gegen Feuerbach und Strauß. Gehen diese allerdings vom Standpunkt des religiösen Bewußtseyns begründeten Einwendungen nicht ganz eben so gut auf ihn?

Sind die negativen Resultate des Herrn Verf. andere, als die Feuerbach's und Strauß's? Entsprechen sie etwa mehr den religiösen und sittlichen Bedürfnissen der gebildeten Menschheit? Haben seine Ansichten eine größere religiöse Erhebung? Ist der Gedanke eines Unendlichen, einer „unendlichen Natur- und Weltordnung" etwa weniger abstract, als der Feuerbach-Strauß'sche Gott? Wenn der Gedanke des unendlichen Gottes durch „keine Kritik des religiösen Bewußtseyns erschüttert werden kann," gilt dies nicht auch von der Kritik des Hr. Verf.? Kann man die „Natur- und Weltordnung" die „unbeschränkte Macht nennen, welche die Welt und den Menschen beherrscht," kann eine solche Macht „die sittliche" Macht seyn? Der Geist ist die Macht, welche die Natur beherrscht und sich alles dienstbar macht. Der Mensch ist nur deshalb Herr der Erde, weil er der Geist der Erde ist. Eine bewußtlose Macht kann keine sittliche Macht seyn; denn die Sittlichkeit setzt Willen und dieser Bewußtseyn voraus, und im Allbewußtseyn, welches das göttliche ist, liegt

der richtig aufzufassende Begriff dessen, was man göttliche Persönlichkeit nennt. Ist die Ordnung nicht ein abstracter unlebendiger Gott? Setzt nicht jede Ordnung als eine Wirkung einen Ordner voraus? Ist denn eine sittliche, bewußtlos wirkende Macht der Welt mehr begreiflich, als eine mit Bewußtseyn und Willen thätige? Selbst Fichte erklärte seine sittliche Weltordnung als eine ordnende Ordnung (ordo ordinans). Genügt eine solche bewußtlose Welt- und Naturordnung den „sittlichen und religiösen Bedürfnissen" der Menschheit etwa mehr, als das, was der Hr. Verf. die „auflösende Kritik" Feuerbach's nennt? Gewiß sind Strauß's und Feuerbach's sittliche Grundsätze nicht weniger rein, als die des Hrn. Verf. Er entwickelt nun eine Sittenlehre, welche an der Stelle der christlichen Religion den sittlichen und religiösen Bedürfnissen Genüge leisten soll. Er will in seiner Schrift zeigen, wie „die menschliche Natur, durch ihre freie Selbstthätigkeit, durch ihr Wollen und Erkennen sich zu einem freien, sittlichen Wesen entwickelt, und wie diese sittliche Entwickelung nach und nach jene höchsten Güter der sittlichen Freiheit zu erreichen vermag, wie auf dieser sittlichen und wissenschaftlichen Basis auch das religiöse Gemüth zu seiner Befriedigung gelangt." Der Hr. Verf. hat seine Schrift Evangelium der Wahrheit und Freiheit genannt, „um die große Wahrheit auszudrücken, „daß in Gegenwart und Zukunft das Evangelium d. h. die freudige gute Botschaft der Lehre, welche Hülfe und Leitung, Versöhnung und Frieden dem nach dem Höheren strebenden Menschengeschlecht bringt, nur von der Erkenntniß der Wahrheit, nicht mehr von der Religion und Kirche ausgehen kann, da diese ihrer Natur nach nicht mehr die sittliche und intellectuelle Bildung der Menschenwelt zu beherrschen vermag." Der Hr. Verf. will also sein Evangelium an die Stelle des alten setzen. Was er Feuerbach und Strauß zum Vorwurfe macht, das Setzen einer abstracten Moral an die Stelle der Religion, und das Postulat, daß jene den religiösen Bedürfnissen des Gebildeten genüge, ist seine eigene Lehre. Was er will, ist nichts Neues und bedarf des viel versprechenden Evan-

geliumstitels nicht. Strauß, Feuerbach und A., ja selbst Materialisten haben eine eine Sittenlehre ohne Religion durchzuführen gesucht, und Fichte, der eine moralische Weltordnung zu Gott machte, hat gewiß ein System der Sittenlehre geschrieben, das genügender und zweckmäßiger ist, als das des Hrn. Verf. Und doch ist die Fichte'sche Sittenlehre so wenig, als die des Hrn. Verf., das religiöse Bedürfniß zu befriedigen im Stande. Daß ein abstractes Ideal einer bewußtlosen sittlichen Macht, welche eben die unpersönliche Natur- und Weltordnung ist, die Vorstellung des religiösen Gottes so wenig ersetzt, als die in's Detail gehende Darstellung eines nach einem sittlichen Ideal handelnden Menschen der Forderung der christlichen Religion und Kirche genügt, wird kaum von irgend einem objectiven Beurtheiler des fraglichen Gegenstandes bestritten werden können. Das „Evangelium der Wahrheit und Freiheit" soll nur „für die existiren, welche den Muth der Wahrheit mit dem Willen der Freiheit verbinden." Der Muth der Wahrheit besteht wohl darin, sie ohne irgend eine vorgefaßte Meinung zu suchen und nicht von vornherein zu meinen, daß man im Besitze der ganzen und vollkommenen Wahrheit sey. Es gehört auch Muth dazu, der selbst bei Halbgebildeten vorherrschenden Zeitströmung einer bloßen Verneinung ohne Bejahung entgegenzutreten, und die größte Freiheit besteht wohl darin, daß man, unabhängig von vorgefaßten Ansichten, die Streitfragen untersucht, Alles prüft und das Beste behält. Immer aber wird man das ewig wieder kehrende religiöse Bedürfniß des Menschen im Auge behalten müssen. Ob diese Schrift demselben genügt, mag nach dieser Auseinandersetzung auch der Inhalt des an die Stelle der Religion tretenden Sittlichen des Hrn. Verf. zeigen.

In einer Einleitung (S. 1—33) deutet der Hr. Verf. die Stellung des Evangeliums der sittlichen Freiheit zum Christenthum, zur Theologie, zur Bildung und zu den früheren Systemen der Sittenlehre an. Refer. hält diese Erörterungen für überflüssig, da der Hr. Verf. bereits im Vorworte (S. V—XXXIII.) die Gedanken

derselben und zwar ausführlich durchgeführt hat. Er hätte also füglicher das Vorwort und die Einleitung in einen Abschnitt zusammenfassen und dadurch die unnöthigen Wiederholungen vermeiden können. Natürlich wird auch hier wieder dasselbe angeblich nachgewiesen, was wir bereits kritisch besprochen, die sogenannte Unverträglichkeit des „Christenthums" und „der Theologie" mit der „freien Wissenschaft." Das „Sittengesetz allein" soll den religiösen Menschenbedürfnissen genügen. Außer dem im Vorworte bereits Behandelten wird noch das Sittengesetz, welches an die Stelle der Religion treten soll, näher besprochen. Es werden die verschiedenen Ansichten der Orientalen, Griechen, Kant's, Herbart's, Schleiermacher's über das Sittengesetz untersucht, und es soll auf die menschliche Natur, auf die natürlichen und sittlichen Zwecke in ihrem Zusammenhange zurückgegangen werden. Hieraus ergiebt sich folgender Untersuchungsgang. Der Hr. Verf. behandelt 1) den Begriff des Sittlichen, der sittlichen Selbstthätigkeit (S. 33—47), 2) die Entwicklung des Menschen zur Sittlichkeit (S. 47—64), 3) das Sittengesetz als höchstes Naturgesetz begründet in seiner Bedeutung für das Lebensglück der Individuen und Völker (S. 64—83), 4) die Grundsätze der sittlichen Werthbestimmung der Handlungen (S. 83—102), 5) die sittlichen Gesetze und Pflichten (S. 102—108) und zwar insbesondere Pflichten der sittlich-natürlichen Selbsterhaltung, der sittlich-persönlichen Selbstbildung, Pflichten gegen Andere und der auf die Gemeinschaft gerichteten Selbstthätigkeit (S. 108—161), 6) Anwendung des natürlichen Rechtsprincips auf die politischen Rechte (S. 161—174).

Man sieht, das vorliegende „Evangelium" giebt uns eine aus der Menschennatur entwickelte Sittenlehre, wie dies schon anderwärts zur Genüge von berühmten Denkern versucht worden ist, und das soll den religiösen Bedürfnissen der Menschennatur genügen? Haben dieses etwa andere Denker, deren „auflösende Kritik" von dem Hr. Verf. „nicht sehr gelobt wird," nicht auch

versucht, und wenn ihr Versuch nicht genügte, genügt der vorliegende?

Als wesentliche Merkmale der Sittlichkeit werden bezeichnet, daß die Thätigkeit eine frei gewollte sey und Förderung, Erhebung des menschlichen Lebens zum Zwecke habe. Die Einwürfe gegen die Freiheit werden widerlegt und gezeigt, daß nicht nur das Wollen, sondern auch das Thun zum Wesen der Sittlichkeit gehöre. Die sittliche Thätigkeit ist die „Fortsetzung und höhere Entwickelung der natürlichen." Die sittliche Natur geht aus einem freien natürlichen Entwickelungsproceß hervor. Zwei Perioden werden in der sittlichen Entwickelung unterschieden, die Bestimmung durch die erziehenden Mächte der Naturordnung, der Familie, der Genossenschaft, der Volksgemeinschaft, des Staates, der Religion oder der Priester, und die mit den Elementen des Gewissens beginnende, sich allmählig zum Pflichtbewußtseyn gestaltende wahrhaft sittliche Entwicklung. Daran reiht sich die Nothwendigkeit, das sich nur langsam entwickelnde, durch natürliche und unsittliche Neigungen und besonders durch die Selbstsucht gehemmte Gewissen durch Einsicht und Erkenntniß des Sittengesetzes zu ergänzen. Von „der universellen Naturordnung" kommen wir „zum Naturgesetz der Lust und Glückseligkeit", und „vom Gewissen" zum „universellen Sittengesetz als dem höchsten Naturgesetz, dem der sittlichen Natur." Immer spricht der Hr. Verf. von einer „Erhebung" und „Erhöhung" des Daseyns und dieses soll „die Sittlichkeit" seyn, welche das Sittengesetz aufstellt, und dieses soll uns wieder das „Gewissen" sagen, das in seiner höchsten Entwicklung durch Unterstützung der Erkenntniß das „Sittengesetz" promulgirt. Das Sittengesetz soll sich aus dem Naturgesetz entwickeln; es soll der „Gipfel und Endpunkt des Naturgesetzes" seyn. Das Sittengesetz ist aber höher, als das Naturgesetz; es handelt sich hier um das „wahrhaft dauernde, das menschliche Gute für das Individuum und die Menschheit überhaupt" (S. 69.) Ist aber dieses Gewissen nur aus einer Entwicklung hervorgegangen und das Sittengesetz nur eine Entwickelung des Naturgesetzes, so müßte schon der niedere Stand-

punkt eine Verwandtschaft mit dem höheren haben, so müßte schon im natürlichen Standpunkte der Keim zum sittlichen liegen. Dieses ist aber bei solchen von dem Hrn. Verf. angenommenen Entwickelungsstadien des Gewissens nicht der Fall. In der ersten Periode soll die Entwicklung durch äußere Motive statt finden. Was helfen aber äußere Motive wie Naturordnung, Familie, Genossenschaft, Staat, Religion und Priester, wenn das Gewissen nicht etwas Ursprüngliches, vor allen äußern Motiven Vorhandenes ist? Bedingt die Wissenschaft den Fortschritt des Gewissens? Wenn dieses der Fall ist, warum steht so oft das Gewissen im umgekehrten Verhältniß zur Intelligenz? Warum gilt, was Schiller sagt:

> Was kein Verstand der Verständigen sieht,
> Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.

Warum hat die Frau bei einem geringeren wissenschaftlichen Bildungsgrade oft ein zarteres Gewissen? Es liegt in der Verwandtschaft der religiösen Natur mit der sittlichen. Das Sittengesetz verlangt das Streben nach dem Vollkommenguten und dieses vollkommen Gute ist ja eben, was schon der Name ausdrückt, das Gute an sich oder Gott. Daher ist ja die Tugend für die Wissenschaft und das Christenthum das Streben nach Gottähnlichkeit. Das Naturgesetz hat durchaus den Charakter der Nothwendigkeit, das Sittengesetz den der Freiheit, es wird von der Freiheit erkannt, von der Freiheit aufgestellt, festgehalten und ausgeführt. Die Freiheit greift in die sinnliche Welt ein, durchdringt, formt, bestimmt und beherrscht sie. Die Freiheit aber kann sich nicht aus der Nothwendigkeit oder Unfreiheit entwickeln. Das Sittengesetz ist ein anderes als das Naturgesetz. Ein anderes Gesetz liegt im Fleische, ein anderes im freien Willen des Menschen. Allerdings kann man die natürlichen Elemente „sittlich“ umbilden, aber das Sittliche muß schon da seyn, damit durch es das Natürliche umgebildet werde, und das Natürliche ist nicht mehr das rein Natürliche, wenn es sittlich umgebildet ist. Den eigentlichen Gegenstand der sittlichen Beurtheilung bildet „die wirkliche Handlung in ihrer Leistung für den sittlichen

Zweck." Offenbar geht einer wahrhaft sittlichen Handlung eine sittliche Gesinnung voraus und ohne diese hat auch eine einen sittlichen Zweck fördernde Handlung keinen sittlichen Werth. Weder der Zweck noch das Handeln allein, sondern die beiden nothwendig zu Grunde liegende Gesinnung giebt erst in Verbindung mit Zweck und Handeln nach der Gesinnung den moralischen Maaßstab. Spricht doch der Hr. Verf. selbst von der „Reinheit und Würde der sittlichen Gesinnung." Dagegen wird der Maaßstab „einer absoluten Idealität, Reinheit und Vollkommenheit" verworfen, und doch kann das Sittengesetz nur das „Gute an sich verlangen"; es ist daher allerdings ein Maaßstab nöthig, welcher das an sich Gute bestimmt und nach dieser Bestimmung bei einzelnen Handlungen nachweist, inwiefern sie sich dieser Vokommenheitsvollstellung nähern. Je näher sie dem, was an sich gut ist, stehen, um so höher muß ihr sittlicher Werth stehen. Der Maaßstab ist daher allerdings der der Idealität und absolut. Sonst wird casuistischen Verstandesdistinctionen der Jesuiten die Thüre geöffnet. Die Handlung ist dann nur relativ, nach Zweck, Erfolg, That, wenn auch nicht an sich gut. Das Sittengesetz will das absolut und nicht das relativ Gute. Kann man den Künstler deshalb tadeln, daß ihm der Stern der absoluten Schönheitsidee auf der Bahn des Lebens voranleuchtet und er diesem nachgeht, wenn er ihn auch nicht vom Himmel, wie Faust die Sterne herunterreißen will, zu sich herabziehen kann, kann man ihn tadeln, daß er nach dem Ideale strebt, wenn auch sein Kunstwerk zuletzt nach seinem eigenen Geständniß nur ein trüber Reflex der in ihm leuchtenden Schöne ist, welche über allen endlichen Kunstwerken steht? Und verhält es sich nicht gerade eben so mit dem sittlichen Charakter gegenüber der Idee des sittlich Guten? Der Hr. Verf. spricht in seiner natürlichen Entwicklung der Sittlichkeit, des Sittlichkeitsgesetzes und der aus ihm abzuleitenden Pflichten auch von den Pflichten der Gemüthsbildung durch Religion und Kunst (S. 127, ff.). „Insofern, sagt er S. 128, in der Religiosität und in der Kunstthätigkeit eine Erhebung des Gemüths gegeben ist, folglich

eine mittelbare Beziehung derselben zum sittlichen Leben eintritt, ergeben sich Pflichten in dieser Rücksicht." Unter Religiosität versteht er „das freie Verhältniß des Individuums zum Unendlichen, die freie Hingebung des Gemüths an die Alles beherrschende und universelle Natur- und Weltordnung," mag diese nun gedacht werden als „hervorgebracht und erhalten durch einen göttlichen Schöpfer derselben oder sich darstellend im unendlichen Leben der Natur- und Menschenwelt selbst." Die Religiosität, fährt er fort, ist „ihrem Begriffe nach mit beiden Ansichten verträglich und es kann schon darum Niemand zur Pflicht gemacht werden, die eine oder die andere Ansicht zu haben, weil das nicht vom Wollen des Individuums abhängt." Es ist dieses zwar sehr duldsam; aber dennoch muß gefragt werden, ob denn die Religion, wenn sie die „freie Hingebung an die Alles beherrschende Natur- und Weltordnung" ist, nach dieser Bestimmung wirklich mit der Annahme eines Weltschöpfers und Weltregierers vereinbar seyn kann. Die theistische Ansicht geht weiter, als die naturalistische. Ihr ist die unendliche Natur- und Weltordnung die unendliche Wirkung einer unendlichen Ursache. Nicht an die Ordnung giebt sie sich frei hin, sondern an den Ordner, nicht an das Bewirkte, sondern an das Bewirkende; ihre Ansicht dringt tiefer, sie klebt nicht an der Aeußerlichkeit der Erscheinung, sie dringt in die Tiefe, das Wesen derselben. Es ist daher gewiß nicht ganz gleichgültig, ob man an der Schaale hängen bleibt oder in den Kern dringt. Es wird die Frage aufgeworfen, welche von „den verschiedenen Weltansichten" dem „religiösen Bedürfniß" am „vollkommensten" entspricht? Hier werden drei Weltansichten, die theologische, wie der Hr. Verf. die theistische nennt, die materialistische und die sittlich natürliche unterschieden. Derselbe gesteht zu, daß „die christlich theologische Ansicht dem Gemüth das Meiste zu bieten scheint." Er findet dieses in der „Vorstellung, daß durch Gott, den allmächtigen, allliebenden Vater die Schicksale der Menschen zu ihrem Besten bestimmt werden." Er findet „einen großen Trost" hierin und im „Gebete des Unglücklichen." Allein er verwirft diese religiöse

Befriedigung des Gemüths, weil sie an etwas glaubt, wovon man sich „nie überzeugen" kann, wovon „vielmehr das Gegentheil vorliegt." Die Ansicht soll von „etwas abhängen, was für den Denkenden nicht Gegenstand einer festen Ueberzeugung werden kann." Es geschieht „durchgängig nicht, was von höherem Gesichtspunkt das Beste für uns wäre." Der „Trost des Gebets beruht auf einer Illusion." Die Befriedigung des Gemüths bleibt also „unvollständig, von geringer Bedeutung für den klar Denkenden." (S. 129). Daß der Glaube an einen vollkommenen, persönlichen Gottesgeist, Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt Gegenstand einer festen Ueberzeugung werden kann, haben die tausende von nicht nur glaubenden, sondern auch denkenden Menschen bewiesen, welche für diesen Glauben nicht nur ihren Besitz, sondern auch ihr Leben unter Martern endeten. Meint der Hr. Verf. wohl, daß der Glaube an die sittliche Natur des Menschen ohne den Glauben an die Realität des sittlichen Ideals in Gott ähnliche Wunder hervorruft? Wer kein anderes Leben, als dieses kennt, verwerthet es, so hoch er kann; denn es ist ihm nicht Mittel, sondern einziger und letzter Zweck; es wird ihn daher ein solcher Glaube sehr vorsichtig und egoistisch, schwerlich aber opferungsfreudig machen. Weiß Jeder, was seinem Leben zum Besten gereicht, überschaut er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zweck und Mittel, zumal das, was zur Beurtheilung dieses Besten nöthig wäre? Liegt nicht vielmehr jedes Menschen Bestes darin, daß er das wird, was er vermöge der Naturanlage, die er hat, und vermöge der Stellung im Leben werden kann? Wie können wir daher, da wir dazu die Mittel nicht haben, den Gang der Weltfügung beurtheilen? Ist denn das Gebet allein ein Wünschen, daß etwas geschieht, was anders geschehen könnte; ist es nicht vielmehr ein gläubiges Vertrauen bei dem wahrhaft Betenden, ein Bitten um Trost und Kraft, welches durch den Glauben an eine allwaltende Vorsehung jene unüberwindliche Macht gewinnt, die ihm keine Wissenschaft hinwegdemonstrirt? Ist in einem solchen Gebete eine Illusion? Mag kommen, was da will, der Gläu-

dige sucht nicht in seinem äußern Geschicke, sondern in seinem festen Glauben an einen höhern Lenker seines Geschickes und an eine weiter mögliche Entwicklung und Ausgleichung der Schattenseiten seines Lebens da, wo er sie aus eigener Kraft nicht abzuwenden im Stande ist, seinen Trost und seine Hülfe, welche ihm ein Denken, daß sein Gebet eine Illusion sey, gewiß nicht bietet. Man wird aber kaum sagen können, daß es, wenn es anders sich mit ihm verhielte und er von der Richtigkeit seines Gottes und eines jenseitigen Lebens überzeugt wäre, sein „religiöses Gemüth“ mehr Beruhigung oder Befriedigung finden würde.

Eine zweite Weltansicht ist die „materialistische.“ Sie führt zum „Determinismus, Fatalismus, zur Resignation unter die Nothwendigkeit, zur blinden Unterwerfung unter den die Welt beherrschenden Mechanismus der Atome.“ Der Materialismus hat „den Vorzug, alles Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung gänzlich abzuschneiden, da er überall Nothwendigkeit sieht.“ Mit Recht wird aber hervorgehoben, daß er „das sittliche Gemüth durch Läugnen der Freiheit verletzt“ und das religiöse Gemüth „nicht erhebt,“ sondern „abstumpft.“ Der Hr. Verf. glaubt übrigens, daß es „keinen wesentlichen Unterschied mache, ob die Schicksalsmacht, an die der Determinismus glaubt, ein Gott sey, wie bei den Muhammedanern, oder das Atom des Materialismus.“ Ganz gleichgültig ist gewiß diese Unterscheidung nicht, da in jenem Falle dem religiösen Bedürfnisse entgegengekommen wird, was schon die Handlungsweise der sich für ihren Glauben in den Tod stürzenden Anhänger Muhammed's gezeigt, im letzteren Falle von einer Art Verehrung oder Gebet oder sittlich religiöser Erweckung gegenüber Atomen, aus denen wir zusammengesetzt sind, kaum auch nur als vorübergehender Selbsttäuschung keine Rede seyn kann. Muß man aber nicht gerade auch das, was der Hr. Verf. der materialistischen Weltansicht zum Vorwurfe macht, seiner so genannten *sittlich natürlichen* vorwerfen? Was ist seine sittliche Macht anders, als der Gipfel und Endpunkt der natürlichen Macht? Die Freiheit ist ihm die höchste Entwicklung der Natur. Wer kann aber

aus Naturatomen Freiheit sich entwickeln lassen? Freiheit ist nur da, wo Geist ist. Giebt es aber einen andern Geist, als einen persönlichen, gehört es nicht vielmehr zum Wesen des Geistes, daß er persönlich sey, weil zu seinem Wesen das denkende und sich von allem nicht zu ihm Gehörigen unterscheidende Fürsichseyn gehört? Ist nicht ein unpersönlicher Geist so viel als ein entgeisterter, ein sich in seinem eigenen innersten Wesen aufhebender Geist? Man halte uns nicht die allgemeine geistige oder sittliche Substanz der Ehe, der Familie, des Staates und Volkes, den Gemeinde-Volks-Racen-Menschheitsgeist als Einwendung entgegen. Wer sind die Träger dieser Geister anders als Einzelgeister, was ist hier das Allgemeine anders, als das von dem Einzelnen Abgezogene und ohne dieses unbedingt Undenkbare? Wird das religiöse Gemüth durch eine solche Abstraction befriedigt, welche die sittliche Natur des Menschengeistes zu Gott macht? Die erste Forderung des religiösen Gemüthes ist, daß sein Gott sein Ideal, seine höchste Vollkommenheitsvorstellung sey, die es zum Urheber des Sittengesetzes machen, mit welcher es sein Sittengesetz selbst zur lebendigen That umwandeln kann. Kann aber gegenüber dem absoluten Geiste ein unvollkommener, nie sein Ideal völlig erreichender Menschheitsgeist das Ideal der menschlichen Natur seyn? Sind die Völker Durchgangs- und Entwicklungsmomente des Menschheitsgeistes, so ist auch dieser nur ein Uebergangspunkt zur Auffassung des absoluten Weltgeistes.

Der Hr. Verf. sieht wohl den Unterschied der religiösen und sittlichen Natur des Menschen ein. In dieser Hinsicht sagt er S. 130: „Man pflegt der so genannten natürlichen oder Humanitätsreligiosität den Vorwurf zu machen, daß sie im Wissen oder daß sie in Sittlichkeit aufgehe. Allein, wenngleich die bezeichnete freie Hingebung des Gemüths sich auf Erkenntniß stützt, so ist sie doch etwas von dieser durchaus Verschiedenes. Man kann sehr gut alles wissen, was zu dieser religiösen Ergebung gehört, ohne im Geringsten sie auszuüben, denn das eben ist Sache der freien Ergebung des Gemüths. Ebenso ist

diese religiöse Erhebung oder Gesinnung als eine solche, die zunächst nichts mit dem Handeln zu schaffen hat, ganz verschieden von der sittlichen Gesinnung, die auf die Verwirklichung des Guten gerichtet ist. Allerdings aber steht sie mit der sittlichen Gesinnung in Wechselwirkung und wirkt mittelbar auf die sittliche Entwicklung" u. s. w. Wenn aber das religiöse und sittliche Gemüth zwar in Wechselwirkung stehen, aber doch jedes von dem andern verschieden ist, wie steht es da um die dritte, natürlich-sittliche Weltanschauung des Hrn. Verf.? Von dieser Weltansicht, welche „die Natur und auch das Gewordene im menschlichen Leben als unabänderliches Resultat der Gesetze, welche das Leben der Welt beherrschen, ansieht", sagt der Hr. Verf. „Die feste Unabänderlichkeit aller Bedingungen unseres Denkens, muß unser Gemüth mit dem Gefühl einer freien vollständigen Ergebung durchdringen," und: „Die tiefe Gemüthsruhe, Befriedigung, Glückseligkeit, welche die freie religiöse Ergebung gewährt, ist natürlich bedingt durch den ganzen Inhalt und Umfang der Gemüths- und Geistesbildung, welche ihr zu Grunde liegt." Wo ist aber hier eine Verschiedenheit zwischen dem sittlichen und religiösen Gemüth? Ist die Ergebenheit in sein Schicksal, in das, was leicht anders seyn kann als das, was es ist, Religion, ist es nicht vielmehr das Ergebniß einer sittlichen Charakterstärke? Die Religion geht von dem Gefühle der Abhängigkeit von Gott aus. Wo aber kein Gott, da ist auch keine Religion. Zur Religion gehört irgend eine Art von Erkenntniß und Verehrung des göttlichen Wesens. Der Hr. Verf. setzt an seine Stelle das „Unendliche," aber „Unpersönliche." Das Unendliche ist eben so ein bloß negativer Begriff, wie das Unpersönliche. Wir wollen einen positiven, keinen negativen Gott. Es genügt uns die Bestimmung dessen nicht, was Gott nicht ist. Wir wollen wissen, was er ist, wir können ihn nicht verehren, uns nicht von ihm abhängig fühlen so lange wir nicht wissen, was er ist. Der „Endpunkt" und „Gipfel" der Natur, welche sich zur Freiheit, zur Sittlichkeit entwickelt, ist noch kein Gott. Kann aber aus einem ewigen Weltmechanismus Freiheit

hervorgehen? Ist die Ergebenheit in diese unabänderliche natürlich sittliche Weltentwickelung wohl besser, als die Ergebung in die Schicksalsmacht der Atome oder des einmal alles determinirenden Fatumsgottes? Eine Freiheit der menschlichen Natur, die sich aus den natürlichen Bedingungen derselben ergiebt, ist wohl Freiheit und zwar menschliche Freiheit, aber kein Gott. Das religiöse Gemüth wird daher mehr durch die theistische Weltanschauung befriedigt, da sich alles das, was der Hr. Verf. an der materialistischen oder fatalistischen rügt, in gleicher Weise auch an seiner natürlich sittlichen Weltanschauung zeigt.

Hat uns darum diese Weltanschauung nicht befriedigt und haben wir eingehend die Mängel dieses neuen Evangeliums geprüft, so ist es die Pflicht eines unparteiischen Beurtheilers, auch dessen Vorzüge hervorzuheben. Sie mögen es begründen, warum Refer. das Buch in's Einzelne untersucht hat.

Die Ausführung ist klar und deutlich, enthält manche bemerkenswerthe kritische Winke in der Beurtheilung der Ansichten und Meinungen anderer, auch berühmter Zeitgenossen und giebt eben so anziehende als naturgetreue Schilderungen in der natürlichen Entwickelung menschlicher Sittlichkeit, auch läßt sich überall leicht und fließend in einer angenehmen, auch dem nicht streng Wissenschaftlichen zugänglichen Form der logische Gedankengang des Hrn. Verf. verfolgen. So sagt der Hr. Verf. S. 29 gegen Schleiermacher's Moralprincip: „Der Mangel seiner Sittenlehre ist in dem Mangel seines philosophischen Standpunktes begründet.“ ... „Indem er die sittliche Thätigkeit auffaßt als naturbildende und erkennende Vernunftthätigkeit, tritt der Unterschied des Sittlichen vom Vernünftigen und Natürlichen, selbst vom Unsittlichen nicht bestimmt genug hervor. Wenn alles Bilden, Erkennen schon als solches eine sittliche Thätigkeit ist, so fragt sich, wodurch unterscheidet sich denn die Thätigkeit des Betrügers, welche ja auch im hohen Grade eine bildende und erkennende seyn kann, von der des redlichen Mannes? Es werden keine Principien, Grundsätze aufgestellt, nach welchen wir mit Sicherheit näher die Sittlichkeit einer Handlung beurtheilen

können. Deshalb behalten alle Pflichtgesetze etwas Unbestimmtes und Schwankendes." Ueber Strauß' und Renan's Ansichten vom Leben Jesu lesen wir S. 99: „In der Auffassung der letzteren (der großen sittlichen Eigenschaften Jesu) scheint mir Renan den sittlichen Charakter Jesu in ein falsches Licht zu stellen und auch Strauß das sittliche Moment der freien sittlichen Erhebung nicht hinreichend hervorzuheben." Strauß erkennt in der „schönen" Natur Jesu das „Hellenische." Sehr richtig wird dagegen bemerkt: „Was den Stifter der christlichen Religion wesentlich charakterisirt, die tiefsinnige Gottesliebe, welche ganz in ihren Gegenstand versenkt ist, jene Menschenliebe, welche die Person ganz aufgiebt, keine Feinde kennt und selbst diejenigen segnet, die ihm fluchen, von einer solchen Liebe finden wir bei den edelsten liebenswürdigsten Hellenen eben so wenig irgend eine Spur, wie bei den Juden. Sie ist nicht mit Renan anzusehen als ein Product seines idyllischen Lebens in Galiläa, auch überhaupt nicht als bloßer Herzenstrieb oder Gemüthsstimmng, weil sie ihrer Natur nach nur aus einer freien tiefen sittlichen Entwicklung, Erhebung des Willens hervorgehen kann." S. 101: „Wenn Renan darauf ausgeht, den großen Effect des Lebens und der Lehre Jesu zu begreifen, so bedurfte er dazu, unseres Erachtens, nicht eines solchen absonderlichen bewußtlosen Heroismus, sondern nur eines ganz einfachen Schlusses von den Wirkungen auf die wesentliche Ursache deren Wirksamkeit außer Zweifel steht. Die Wirkungen einer großen Verehrung und Liebe, welche Jesus Allen, die ihn kannten, einflößte, sind es, die schon nach Josephus als außerordentlich am meisten auffielen, wie Renan selbst bemerkt. Diese große Verehrung und Liebe von Seiten seiner Anhänger wird hinreichend begreiflich durch die bezeichnete Tiefe seiner Gemüthsbildung, durch die rein ideale Tendenz seiner Lehre, ferner durch die für jene Zeit außerordentliche Intelligenz, welche unter Anderm sich auch darin ausspricht, daß er, dem äußerlichen Cultus gegenüber, allen Werth darauf legt, daß „Gott" im Geiste und in der Wahrheit verehrt werde" u. s. w.

Ein practischer Blick zeigt sich in der Auffassung der einzelnen Pflichten, so z. B. in der Darstellung der Pflicht der Wahrhaftigkeit. S. 140: „Kant und Fichte begründeten diese Pflicht aus dem idealen Werth der Menschenwürde und fassen jede Unwahrheit des gewöhnlichen Lebens als eine entwürdigende Verletzung derselben auf. Z. B. die Höflichkeitsformeln, das Verheimlichen der Wahrheit am Krankenbette von Seiten des Arztes. Sie gestatten selbst nicht, daß man einen Verbrecher täusche, um ein von ihm verfolgtes Opfer zu retten. Fichte geht noch einen Schritt weiter, indem er die Pflicht deducirt, keine Wahrheit Anderen zu verbergen, — die Pflicht der absoluten Offenheit gegen Alle. Die spätern deutschen Sittenlehrer billigen zwar nicht diesen Rigorismus und machen der sogenannten Nothlüge einige Concessionen, aber es gelingt ihnen nicht eine Grenze solcher Concessionen festzustellen. Sie beachten nicht, daß Sprechen, Mittheilen, ein Handeln des Individuums auf Andere ist, folglich denselben Gesetzen der sittlichen und natürlichen Zweckmäßigkeit wie jedes andere Handeln unterworfen werden muß. Wo sittliche Zwecke die Unterlassung einer Mittheilung oder die Verheimlichung einer Wahrheit fordern, da kann es eine Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht geben. Der Arzt am Krankenbette ist seinen Patienten nicht die Wahrheit schuldig, wenn er befürchten muß, den Zustand desselben zu verschlimmern. Kein gewissenhafter Mensch von gesundem Verstande wird Bedenken tragen, einen Raubmörder zu täuschen, der von ihm erfahren will, wo der von ihm Verfolgte sich befindet. Ein Diplomat, der sich durch seine Menschenwürde verpflichtet fühlte, nichts von dem, was er weiß, zu verheimlichen, würde absolut unbrauchbar seyn. Ferner ist es abgeschmackt und pedantisch, in Höflichkeitsformeln Lügen zu wittern, von Scherzlügen als Lügen zu reden u. dgl., da hier von Anwendung dieses Begriffs gar nicht die Rede seyn kann. Ohne Zweifel ist die Mittheilung der Wahrheit in allen Fällen Pflicht, wo die sittlichen Zwecke derer, die es betrifft, sie fordern, vorausgesetzt, daß der Re-

bende sie weiß und die Andern sie aufzufassen im Stande sind"
u. s. w.

Wahr ist es, was der Hr. Verf. von der Pflicht gegen Andere in Bezug auf ihre religiöse Seite sagt, und könnte von dem Hrn. Verf. selbst nach dem Inhalte seines Buches auf ihn eine Anwendung finden. Wir lesen darüber S. 159 unter Anderem Folgendes: „Solche Ansichten, welche die höchste Ursache des Natur- und Weltzusammenhanges oder das tiefste innere Wesen der menschlichen Natur zum Gegenstand haben, können von dem Ungebildeten wohl äußerlich aufgenommen, vorgestellt werden, aber damit sind sie noch bei Weitem nicht innerlich angeeignet, wirklich erkannt. Es beruht auf einer ziemlich gewöhnlichen, aber darum nicht minder großen Täuschung, wenn man annimmt, die Resultate tiefen, philosophischen Nachdenkens könnten von dem Wissenschaftlichen dem Unwissenschaftlichen ohne Weiteres mitgetheilt werden, weil diese Mittheilung durch Worte stattfindet, die im Einzelnen verständlich sind. Genauer die Sache betrachtet, läßt sich nicht verkennen, daß die philosophischen Begriffe und Gedanken, indem sie der Ungebildete in seinen engen unklaren Vorstellungskreis aufnimmt, etwas ganz Anderes werden und bedeuten, als sie in ihrer philosophischen Bedeutung, im objectiven Zusammenhange mit den andern bestimmten Begriffen und Gedanken, also in ihrer Wahrheit waren. Der unwissenschaftliche Gläubige gewinnt also durch die vermeintliche neue Wahrheit in der That nur eine Vorstellung, welche in ihm kein Leben, keine Wahrheit gewinnt oder ihn in Widerstreit mit seinen übrigen Vorstellungsweisen, also in Verwirrung bringt. Aus dieser könnte oder sollte ihn die Erhebung auf den wissenschaftlichen Standpunkt ziehen, allein wie Wenige unter den Ungebildeten haben die Fähigkeit und Muße zu der großen fortdauernden Anstrengung, welche hierzu erfordert wird. Und zweifelhaft bleibt selbst in diesem Falle, ob auf dem ihm erreichten wissenschaftlichen Standpunkte die das Gemüth befriedigende Religiosität erreicht würde. Denn die Erhebung zur Wissenschaft und die religiöse Erhebung sind zwei sehr

verschiedene Acte des geistigen Lebens, die nicht nothwendig mit einander verkettet sind."

Das vorliegende Buch, das in einer mehr volksthümlichen, als wissenschaftlichen Gestalt nicht nur die specifischen Heilswahrheiten des Christenthums, sondern auch die Sätze jedes philosophischen Theismus verwirft und durch einen sittlichen Naturalismus das religiöse Bedürfniß der „Gebildeten" befriedigen will, da es für „Gebildete" geschrieben ist, fehlt es nicht gegen diese von ihm hier so richtig aufgestellten Ansichten? Es wird hier ein Unterschied zwischen Wissenschaftlichen und Gebildeten gemacht. Wer ist aber Gebildet zu nennen? Wo ist die Grenze zwischen Gebildet und Ungebildet? Können diese sogenannten Gebildeten, die man mit den vom Standpunkte einer Wissenschaft gewonnenen Ergebnissen vertraut machen will, sich selbst auf den Standpunkt stellen? Können sie die Gründe einer wissenschaftlichen Entwickelung prüfen und eine wahrhafte Ueberzeugung gewinnen? Kann sich ihr Denken so weit erheben, um an die Stelle der Religion als Leitstern ihres sittlichen Handelns die sittliche Freiheit zu setzen und in ihr allein die Wahrheit zu sehen? Sie werden sich vielleicht überreden lassen. Wird das gut für sie seyn? Da die „Beschaffenheit ihrer Ansichten einen Bestandtheil ihrer persönlichen Existenz ausmacht," so kann ihnen eine solche Erörterung nicht gleichgültig seyn; sie werden durch sie „verwirrt, haltlos, unglücklich." Ja, wenn die Wahrheit an die Stelle des Irrthums träte, wäre es etwas Anderes; aber so ist es nicht. Die Ansichten werden „äußerlich aufgenommen," aber „nicht innerlich angeeignet." Werden nicht solche „philosophische Begriffe und Gedanken" in dem Ungebildeten, welcher eben so häufig der sogenannte Gebildete ist, etwas ganz Anderes, werden sie nicht auch hier ganz anders aufgenommen, als sie „im objectiven Zusammenhang der Wissenschaft" erscheinen? Wird man darum auf solchem Wege „Wahrheit" und „Leben" gewinnen? Werden diese neuen unvermittelten Mittheilungen den genanten Gebildeten nicht in „Widerstreit mit seinen übrigen Vorstellungskreisen" bringen und ihn „verwirren," anstatt seine

religiösen Bedürfnisse zu entsprechen? Man vergesse nicht, daß die „Erhebung der Wissenschaft" und die „religiöse Erhebung" zwei „verschiedene Acte des geistigen Lebens" sind. Diese gewiß richtigen Bemerkungen des Hrn. Verf. müssen sonach auch auf sein Buch ihre Anwendung erhalten.

Wir können nicht umhin, zum Schlusse die treffenden Worte des Hrn. Verf. über den Einfluß der Selbstsucht auf die Parteistellungen der Zeit anzuführen, da sie gerade in der Gegenwart von besonderer Bedeutung sind. „Die Selbstsucht, heißt es S. 56, befleckt nicht nur unsere besten, herzlichsten Gefühle, sondern verschiebt auch den natürlichen, richtigen Standpunkt für die Beurtheilung unserer selbst und Anderer, bewirkt, daß wir, nach dem Ausdruck des N. T., die Splitter in den Augen des Nächsten sehr scharf bemerken, nicht aber die Balken in den eigenen, ja sie dichtet unwillkürlich, oft auch willkürlich, zu den wirklichen Mängeln neue hinzu. Mögen wir die Aeußerung solcher Gedanken auch unterdrücken, sie machen sich doch zuletzt Luft und gelangen zur Kenntniß derer, denen sie gelten, und erregen Verstimmung, gegenseitiges Uebelwollen, Haß und Streit. Hier nun findet die Selbstsucht in den Aeußerungen und Handlungen der Gegner neuen Stoff zu harten Beurtheilungen. Es kommt zu versteckten, dann zu offenen Angriffen. Jetzt ruft man die Anhänger, Freunde zu Hülfe: sie müssen unsere Gefühle, Ansichten theilen, wenn sie unsere Freunde bleiben wollen. Es wird jetzt Ehrensache, den Gegner zu besiegen, man kämpft auch mit unehrlichen Waffen und achtet nicht auf die Stimme des Gewissens. Die Wahrheit ist aus dem Streite längst beseitigt und, was das Schlimmste ist, sie findet, wo sie auch anklopfen mag, kein Gehör. Solche Selbstsucht aber wartet keine besonderen Ursachen, Veralassungen ab, um gegen Andere aufzutreten: sie heftet sich an verschiedene Ansichten, Bestrebungen und besonders an die hierdurch herbeigeführten Parteistellungen auf dem politischen, kirchlichen, wirthschaftlichen und wissenschaftlichen Gebiete. Was Lord Brougham von den politischen Körperschaften bemerkt, daß ihre Gewissenlosigkeit um

so größer wird, je umfangreicher sie sind, weil Jeder die Ve
antwortlichkeit von sich auf das Ganze schiebt, das gilt auch f
die Parteien, die eine Herrschaft ausüben. Auf die Selbststän
digkeit und Freiheit der Individuen üben sie einen starken Dru
in zwiefacher Weise aus: auf die Mitglieder der Partei selb
und auf diejenigen, die außer der Partei denselben Kreisen d
Gesellschaft angehören. Die ersteren müssen, wenn die Bedür
nisse und Vortheile der Partei dies erfordern, gegen ihre Ueberze
gung stimmen und handeln, müssen sich gewöhnen, alle Person
und Handlungen vom Standpunkte ihrer Partei anzusehen, wa
nothwendig zur Einseitigkeit, Unwahrheit, oft bis zur Lüge führ
Man kümmert sich in den öffentlichen Blättern meistens nic
sehr um die Wahrheit der Thatsachen, wenn es um die Ve
dächtigung der Gegner sich handelt. Diejenigen aber, die auße
halb der Partei und doch mit ihr in Berührung stehen, habe
auf eine gerechte Anerkennung ihrer selbst und ihrer Leistunge
nicht zu hoffen, wenn sie nicht etwa, um der Vortheile der Pa
tei theilhaftig zu werden, Ueberzeugungen heuchlerisch bekenne
die sie wirklich nicht haben. Diese verderblichen Wirkungen de
Parteieifers werden noch dadurch gesteigert, daß die Staatsmac
die e i n e Partei begünstigt, und die Aussichten eines groß
Theils der gebildeten Klassen auf sociale Subsistenz und ehre
hafte Berufsstellung abhängig macht von der Hingebung an b
stimmte Ansichten und Bekenntnisse. Hierin vorzugsweise lie
der Grund der in der Gegenwart so weit verbreiteten Unfreihe
und Charakterlosigkeit, welche es nicht einmal zum Muthe d
eigenen Ueberzeugung, geschweige denn zum öffentlichen Bekenn
nisse derselben, kommen läßt." -

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

La médecine des passions, ou les passions considerées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion par J. B. F. Des-curet, docteur en médecine et docteur ès lettres de l'académie de Paris. (Labé, 1860.) Troisième édition, revue, corrigée et augmenteé.

Motto: Il appartient à la médecine de seconder la morale dans le grand oeuvre de l'amélioration du sort des hommes.
Droz, de la philosophie morale.

Sich selbst und Andere sittlich zu fördern, ist wohl die schönste und für Viele die angenehmste Aufgabe des Lebens. Nun ist offenbar die Leidenschaft einer der größesten Feinde der Sittlichkeit. Und obgleich nicht alle das Wort „Leidenschaft" in absolut schlechtem Sinne fassen, so wird doch jeder zugeben, daß Leidenschaft weit öfter Ursache des Lasters als der Tugend ist. Und beim Entstehen der Leidenschaft — mancher chronisch Kranke wird es auf eine traurige Art erfahren — spielt der körperliche Zustand eine große Rolle. Kurz ich glaube, daß es Manchem nützlich seyn wird, die Beobachtungen, welche ein gewissenhafter Arzt während einer drei und zwanzig jährigen Praxis in der Hauptstadt Frankreich's über die Leidenschaft, ihr Entstehen und ihre Bekämpfung angestellt hat, kennen zu lernen.

Ich ergreife daher mit Vergnügen die mir von der verehrten Redaction gebotene Gelegenheit, ein Buch, in welchem die Resultate der erwähnten Beobachtungen niedergelegt sind und welches ich schon in der Zeitschrift für exacte Philosophie angezeigt habe, auch den Lesern dieser Zeitschrift zu empfehlen. Das Buch umfaßt zwar zwei Bände, liest sich aber leicht und verräth die französische Spezialität: l'art de faire un livre.

Im ersten, allgemeinen Theile bemüht sich der Verfasser eine Definition von Leidenschaft zu geben. Er beschreibt dieselbe als eine abnormale Steigerung eines Bedürfnisses. Die Bedürfnisse aber theilt er ein in drei Arten: besoins animaux, sociaux et intellectuels. Demgemäß unterscheidet

er drei Arten von Leidenschaften: passions animales, sociales et intellectuelles.

Zu den passions animales gehören: Trunksucht, Schlemmerei, Furcht, Faulheit, Lüsternheit, elterliche Verblendung (l'aveuglement paternel). Zu den passions sociales gehören: Verliebtheit, Hochmuth und Eitelkeit, Ehrsucht, Eifersucht und Neid, Geiz, Spielsucht, patriotische Schwärmerei, Lebensüberdruß, Duellsucht, Heimweh.

Zu den passions intellectuelles —: manie de l'étude, manie de la musique, manie de l'ordre, manie des collections, fanatisme artistique, polique et religieux.

Nach dieser physiologischen Einleitung geht Verf. zur allgemeinen Pathologie und Therapie der Leidenschaften über. Dazu redet er im allgemeinen über die Ursachen, die Symptome, den Verlauf und die Behandlung derselben.

Unter den Ursachen kommen in Betracht: l'influence des différents ages, des sèxes, des climats, des lieux, de la température et des saisons, de la nourriture, de l'hérédité et de l'allaitement, des tempéraments et des constitutions, des maladies, de la menstruation et de la grossesse, de la position sociale et des professions, du célibat, de l'éducation, de l'habitude et de l'exemple, du grand monde, de la solitude et de la vie champêtre, de l'irréligion, des spectacles et des romans, des différentes formes de Gouvernement, de l'imagination, du préjugé.

Bei der Behandlung werden folgende Heilmittel erwähnt: zweckmäßige Nahrungsmittel, Luft, Wohnung und Kleidung, Schlaf, Uebung, zweckmäßige Beschäftigung, Ableitung, Wille, Erziehung, Gewöhnung, Beispiel, gute Bücher, Gymnastik, Musik, Antagonisme des passions (es erfordert aber die Vertreibung einer Leidenschaft durch die andere große Vorsicht), exercice des oeuvres charitables et pensée de la mort.

Diese Aufzählung der Ursachen und Heilmittel, genügt wohl, um die Vollständigkeit des Buches zu zeigen. Es dürfte aber vielleicht nicht uninteressant seyn, hier ein Verzeichniß wiederzugeben, welches den Einfluß der verschiedenen Geschäfte auf die Sittlichkeit übersichtlich darstellen soll.

Prêtres.

Qualités. Discrétion, chasteté, charité, instruction.

Défauts. Ambition, jalousie, friandise, distraction.

Médecins.

Qualités. Humanité, désintéressement, courage, discrétion, instruction.

Défauts. Irréligion, envie et jalousie, gourmandise, incontinence.

Militaires.

Qualités. Courage, loyauté, propreté, ordre.

Défauts. Libertinage, intempérance, paresse, susceptibilité.

Avocats.

Qualités. Discrétion, générosité, esprit d'ordre.

Défauts. Ambition, cupidité, jactance.

Gens de lettres.

Qualités. Humanité, générosité, affabilité.

Défauts. Orgueil, envie, médisance, cupidité, intempérance.

Artistes.

Qualités. Humanité, générosité, reconnaisance.

Défauts. Envie, prodigalité, intempérance, (l'ivrognerie surtout est le vice habituel des musiciens de bas étage), vanité, amour propre démésuré, défaut d'ordre.

Marchands

Qualités. Amour de la famille, travail, sobriété.

Défauts. Mensonge continuel, dol, avarice.

Agriculteurs.

Qualités. Amour de la famille, travail, sobriété.

Défauts. Ruse et méfiance extrémes, rusticité (que l'instruction parviendra sans doute à corriger).

Artisans, ouvriers.

Qualités. Amour paternel, confraternité dans la même partie.

Défauts. Paresse, ivrognerie, libertinage, colère, imprévoyance.

Domestiques.

Qualités. Quelquefois fidélité, attachement, et économie, quand ils ont de bons maîtres.

Défauts. Mensonge, dol, gourmandise, ingratitude.

Employés.

Qualités. Ordre, propreté, ponctualité.

Défauts. Manque de politesse et d'égards envers les administrés qui les payent, jactance.

Souverains.

Qualités. Clémence, loyauté.

Défauts. Orgueil, ambition.

Im zweiten Theile handelt der Verf. die verschiedenen Leidenschaften einzeln ab, je die Ursachen, die Symptomen, den Verlauf und die Heilmittel berücksichtigend. Man wird manche vortreffliche Bemerkung darin finden. —

Man glaube nicht, daß der Verf. wegen der somatischen Behandlung der Leidenschaft die psychische vernachlässigt. Die psychische Seite der Erziehung aber dürfte in Deutschland wohl genügend bekannt seyn, während die somatische, wie es scheint, außer Frankreich nicht immer gehörig berücksichtigt wird. Und gerade in letzterer Hinsicht möchte ich das Buch besonders empfehlen. Uebrigens ist es reich an Tabellen und für die Statistik vielleicht nicht unwichtig.

Hoffend, daß es mir gelungen ist, durch diese Anzeige etwas zum Heile der Menschheit beizutragen, bitte ich um Nachsicht wegen meiner etwas undeutlichen Darstellung.

Cannes, Febr. 1867.

F. A. v. Hartsen.

Zur Geschichte der Philosophie.

Eine Kritik

von

Dr. Th. Sträter.

Die „neueste Aera," wie wir die durch die großartigen Ereignisse des Jahres 1866 bei uns endlich, endlich eingetretene Wendung der Dinge bezeichnen wollen, hat fast gleichzeitig mit ihrem Eintritt in der philosophischen Literatur zwei größere Werke zur Vollendung gebracht, welche seit dem Beginn ihres Erscheinens von allen Kennern mit Interesse verfolgt und als charakteristische Denkmale der bei uns herrschenden hohen wissenschaftlichen Kultur sind betrachtet worden. Wir meinen Erdmann's und Ueberweg's „Grundrisse der Geschichte der Philosophie." Die Schlußbände beider Werke sind noch im Laufe des Jahres 1866 erschienen unter dem Titel:

„Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil. Die Neuzeit. Von Dr. Friedrich Ueberweg, außerord. Prof. an d. Univ. zu Königsberg." Berlin. 1866. (E. S. Mittler und Sohn); und

„Grundriß der Geschichte der Philosophie. Von Dr. Johann Eduard Erdmann, ord. Prof. d. Ph. an d. Univ. zu Halle. Zweiter Band. Philosophie der Neuzeit. Berlin 1866. (Wilhelm Hertz).

Der überaus reichhaltige Inhalt beider Darstellungen mag zur Entschuldigung dafür dienen, daß wir eine längere Zeit bis zur eingehenden Besprechung derselben haben verfließen lassen: es sind eben Resultate von vielen Jahren gelehrter Arbeit, welche uns hier vorliegen, und die wollen studirt, nicht blos gelesen seyn. Auch geht das philosophische Interesse, welches in beiden sich darbietet, so gänzlich hinaus über die flüchtigen Tagesinteressen, daß eine unbefangene Beurtheilung derselben auch im nächsten Jahrzehnt noch denselben Werth haben würde, wie unmittelbar nach dem Erscheinen derselben. Wissenschaftliche Werke ersten Ranges stehen über der Zeit und außerhalb ihrer

Machtsphäre — wie die Männer selbst, deren Lebensarbeit und geistiger Werth in solchen Schöpfungen repräsentirt sind.

Es möchte indessen zweckmäßig seyn, uns vorläufig auf die genannten beiden Schlußbände zu beschränken, da eine Kritik der vollständigen Werke, wie wir sie im Sinne haben, doch wohl gar zu große Dimensionen annehmen dürfte. Zudem tritt der entscheidende Charakter und die durchgreifende Grundanschauung beider Werke, um deren Vergleichung es uns vorzugsweise zu thun ist, in der Charakterisirung der neuesten und neueren philosophischen Systeme besonders deutlich hervor. Und diese Darstellung greift zugleich so entscheidend ein in die noch gegenwärtig schwebenden Grundfragen der modernen Wissenschaft, daß ihre Beurtheilung uns als eine willkommene Veranlassung erscheinen darf, diese Fragen selbst einmal wieder in das schärfste Licht der philosophilschen Kritik heraustreten zu lassen.

Es ist damit schon angedeutet, worauf die nachfolgende Untersuchung vorzugsweise wird sich richten müssen: nicht etwa darauf, ob Seite so und so viel diese oder jene kleine Notiz fehlt, dieser oder jener Ausdruck einer Verbesserung bedürftig wäre, dies oder jenes Buch hätte erwähnt werden können — derartige Detail-Kritik ist nicht das, was über den Werth philosophischer Werke entscheidet, wenngleich es für junge Doktoren, die eben ihr philologisches Examen glücklich bestanden haben, eine ganz angenehme und nützliche Thätigkeit seyn mag, in derartigen feintreffenden Bemerkungen der gelehrten Welt Mittheilung davon zukommen zu lassen, daß auch sie Etwas gelernt haben. Die philosophische Kritik dagegen hat sich wesentlich auf etwas Anderes und Bedeutenderes zu richten: es ist der Geist des Ganzen, der vor das kritische Forum der öffentlichen Meinung muß gezogen werden, es handelt sich um das System selbst, zu welchem jedes der beiden Werke sich bekennt; und im engsten Zusammenhange damit wird also das eigentliche Object unserer Untersuchung die Eintheilung des gesammten Entwickelungsganges der Philosophie in ihre Perioden, die mehr oder minder historisch-treue und philosophisch tiefsinnige Auffassung

und Darstellung der einzelnen Systeme in beiden Werken, vor Allem aber die ganze Art und Weise der historischen und philosophischen Kritik selbst seyn, auf welcher in jedem dieser beiden Versuche einer möglichst kurzen und dennoch vollständigen Geschichte der Philosophie der Fortgang von einem historischen Systeme zum anderen beruht. Kein philosophisch durchgearbeiteter Kopf wird es uns verargen, wenn wir so auf die ganze Methode der Darstellung in beiden Werken ganz vorzugsweise die Aufmerksamkeit hinzuwenden suchen; denn es liegt auf der Hand, daß der gesuchte Geist des Ganzen darauf beruht, und daß nur auf diese Weise die innere Nothwendigkeit oder die subjective Willkühr der abschließenden Resultate kann erkannt werden. —

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen an die beiden „Grundrisse" selbst, so kann über den allgemeinen Standpunkt derselben zuerst kaum ein Zweifel entstehen, da beide Verfasser aus früheren gelehrten Werken seit langer Zeit allgemein bekannt und geachtet in der Gelehrtenwelt dastehen, — Erdmann durch seine ausführliche „Geschichte der neueren Philosophie" (1834—1853), eines der ersten und noch immer bedeutendsten Werke über dieses interessante Thema*), durch seine Grundrisse der „Logik und Psychologie," seine „psychologischen Briefe" und zahlreiche, höchst geistvolle, einzeln gedruckte kleine Vorträge („Ueber Dummheit" z. B., „über Langeweile" u. s. w.), der bedeutend jüngere Ueberweg namentlich durch seine preisgekrönten „Untersuchungen über die Ethik und Zeitfolge Platonischer Schriften"

*) Zu meiner großen Ueberraschung finde ich in der Vorrede des gegenwärtig zu beurtheilenden Buches von Erdmann die Aeußerung, daß dieses bedeutende Werk — für mich seit mehr als zehn Jahren der zuverlässigste Führer — „zu den todtgeschwiegenen gehöre." Der geehrte Herr Verfasser darf versichert seyn, daß diese Auffassung zu schwarz sieht: unter den zahlreichen Schülern Kuno Fischer's wenigstens ist das Werk sehr geschätzt und wird auch neben der vielleicht gefälligeren Darstellung Fischer's selbst stets für die Studien in der Geschichte der neueren Philosophie benutzt. In Italien, wenigstens an der Universität Neapel, ist man seit einigen Jahren ebenfalls darauf aufmerksam geworden. — S.

(1861). Der Erste ist Hegelianer und zwar einer der tüchtigsten und thätigsten, die uns von der alten Garde der unmittelbaren Schüler und Zeitgenossen Hegel's selbst noch übrig geblieben sind. Der Zweite bekennt sich als ein Anhänger derjenigen kritisch-philologischen Richtung, deren bedeutendster Repräsentant wohl Trendelenburg seyn möchte, nur daß jener uns in manchen Punkten eine noch größere Hinneigung zu Herbart und Beneke zu verrathen scheint, als der Verfasser der „Logischen Untersuchungen." Wir haben es also aufs Neue zu thun mit dem vollen Gegensatze der Hegelianer und der Nicht-Hegelianer — klarer Beweis, daß weder jene so völlig ausgestorben und abgefertigt, noch auch diese so gänzlich unbedeutend sind, wie die gar zu einseitigen Parteihelden gewöhnlich behaupten. Es wird die Frage zu beantworten seyn, ob alles Recht ausschließlich auf der Einen Seite, alles Unrecht entschieden nur auf der andern: sehen wir deshalb jede der beiden Darstellungen etwas genauer an.

Was bei dem Werke von Ueberweg zuerst, schon bei dem ersten flüchtigen Durchblättern desselben, sogleich in die Augen fällt, ist der fast erschöpfende Reichthum an literarischen Notizen. In dieser Hinsicht hat das Buch in der That einem längst gefühlten Bedürfnisse endlich einmal gründlich abgeholfen. Bis in die ersten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts hinein war der Grundriß Tennemann's das einzige kürzere Handbuch, in welchem die Studirenden die Hilfsmittel ihrer ersten Studien in dieser Richtung so ziemlich beisammen fanden, und als veraltet konnte es im Grunde schon seit dem Erscheinen der Hegelschen Phänomenologie (1806) betrachtet werden. Kein irgendwie nennenswerther Grundriß der Geschichte der Philosophie ist seitdem erschienen: das Buch von Marbach ist unvollendet geblieben, Reinhold läßt sehr Vieles zu wünschen übrig, und Schwegler und dessen noch kläglichere Nachbildungen sind so unverzeihlich flüchtige Arbeiten, daß sich der momentane Erfolg derselben nur aus dem tiefbegründeten Herzenswunsche unserer mit aller Dampfkraft auf das Examen lossteuernden Jugend

erklären läßt, mit dem philosophischen Theile desselben wenigstens möglichst rasch fertig zu werden. Nun aber sind in fast allen Gebieten der Geschichte der Philosophie, seit Hegel's Tode namentlich, die gründlichsten Detail-Forschungen angestellt, das Feld ist gleichsam völlig neu durchackert worden. Und die Resultate dieser werthvollen Untersuchungen einer ganzen Generation von Gelehrten sind dann in umfassenden Spezial-Werken über die großen Haupt-Abtheilungen der Geschichte der Philosophie niedergelegt worden: wir erwähnen nur für die Geschichte der alten Philosophie Brandis und Eduard Zeller, für das Alterthum und Mittelalter die Riesenarbeit Prantl's in seiner „Geschichte der Logik im Abendlande," für die neuere Zeit die ebenso gründlichen als gut geschriebenen, ja theilweise schön stylisirten Darstellungen von Erdmann, Michalet, Ulrici, Chalybaeus uud vor Allem Kuno Fischer. Ganz abgesehen von den zahllosen Monographien, unter welchen Trendelenburg's eisig klare „Geschichte der Kategorienlehre" (1846) wohl eine der werthvollsten seyn möchte, namentlich für die Zeit bis auf Kant. Es war demnach mit allen diesen größeren Arbeiten zugleich die Aufgabe neu erwachsen, die vorzüglichsten Resultate derselben möglichst kurz zusammenzustellen und zugleich durch Angabe der literarischen Quellen und Hülfsmittel denjenigen Studirenden, welche sich speciell der Philosophie widmen wollen, ein gründliches Eingehen in die Details dieses Studiums zu ermöglichen. Diese Aufgabe im Wesentlichen **zuerst** befriedigend gelöst zu haben, ist das Verdienst **Friedrich Ueberweg's**. Aus längerem persöhnlichen Zusammenwirken mit dem Verfasser (an der Universität Bonn) weiß Schreiber dieser Zeilen es vielleicht besser als andere etwaige Kritiker, mit welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit der jetzige Königsberger Professor Jahre lang das unermessliche Material zu dieser fleißigen Arbeit gesammelt hat, und wie sehr ihm für den ich möchte sagen philologischen Theil seiner Aufgabe die eben an der Universität Bonn vorherrschende Richtung ist zu Statten gekommen. Die kritische Schule Ritschl's und Otto Jahn's hat nicht wenig mit dazu beigetragen, der

ganzen Ausführung diesen ich muß sagen philologisch gründlichen Charakter zu geben, der nun der Hauptvorzug des Buches ist. Wie in Engelmann's „Bibliotheca philologica" die Literatur verfolgt wird bis in die kleinsten in allen möglichen Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen und Notizen, so werden auch in Ueberweg's Grundrisse selbst jüngere Mitarbeiter an dem großen Bau unserer Deutschen Gelehrten-Republick ihre ersten Versuche nicht vermissen, ja die meisten sogar ihre lateinischen Doktor-Dissertationen erwähnt finden, wenn dieselben nur ein einigermaßen wichtiges philosophisches Thema behandelt haben. Der Verfasser gegenwärtiger Kritik z. B. ist nicht wenig überrascht worden, seinen Namen wohl ein halbes Dutzend mal genannt und alle seine ersten kleinen Schriften und Abhandlungen erwähnt zu finden, bis auf seine neuesten „Briefe über die Italienische Philosophie" (in Michelet's Ztschr., der „Gedanke" veröffentlicht). Ueberweg scheint eben den Leibnitzischen Sinn für das Kleine und Einzelne in demselben hohen Grade zu besitzen, in welchem er den meisten älteren Hegelianern zu fehlen scheint. Es drängt eben die ganze Zeit, wie in der Gesellschaft und im Staate auf die volle Entfesselung der freien persönlichen Individualität, so in der Wissenschaft auf kritische Detail-Studien, auf das Besondere und Einzelne eines jeden Thema's, wodurch auch jeder kleinste Beitrag eines ehrlichen und gewissenhaften Mitarbeiters an seiner Stelle seinen Werth erhält und Berücksichtigung verdient und fordert. Die allgemeinen Konstruktionen, diese leeren Gerippe ohne das feste schöne Fleisch der einzelnen Wirklichkeit, imponiren Niemanden mehr.

Sehen wir nach dieser vorläufigen Anerkennung der wissenschaftlichen Solidität der Arbeit auf die Eintheilung des ganzen großen Gebietes, so finden wir zunächst die drei großen Perioden des Alterthums, der christlichen Zeit (oder des Mittelalters) und der Neuzeit. Diese letztere interessirt uns hier näher. Der verhüllt kundgegebene Zweifel an ihrem ebenfalls christlichen Charakter — wenn auch freilich nicht in mittelalterlichem Sinne

— bedürfte noch einer besonderen Untersuchung: wir kommen darauf zurück. Die Neuzeit wird von Ueberweg eingetheilt in

1) Die Uebergangszeit.

2) Die neuere Philosophie oder die Zeit des ausdebildeten Gegensatzes zwischen Empirismus und Dogmatismus (von Baco und Cartesius bis David Hume inclusive).

3) Die neueste Philosophie oder die Kritik und Speculation seit Kant.

Innerhalb dieser Hauptabschnitte folgen dann die einzelnen philosophischen Systeme paragraphenweise der Zeit nach geordnet, ohne schärfere Unterabtheilungen. Wenn wir uns mit jener Eintheilung im Ganzen können einverstanden erklären, so erscheint uns in dieser Hinsicht doch das Buch von Erdmann strenger und systematischer durchgearbeitet; ob wir seine Eintheilung indessen in allen Einzelheiten können zugeben, wird sich später zeigen. Tadeln müssen wir an Ueberweg's Totalauffassung, daß er den Gegensatz, der die Zeit vor Kant bewegt, nicht schärfer zu bezeichnen gewußt hat. Es handelt sich in den vorkantischen Systemen nicht um den angegebenen Gegensatz; denn auch der Empirismus verfährt vor Kant dogmatisch. Der Begriff des Dogmatismus — nebenbei gesagt ist die Form „Dogmaticismus" durchaus veraltet und fällt hoffentlich fort in der zweiten Auflage — ist also der übergreifende allgemeine Begriff: im Gegensatze zum Kantischen Kriticismus charakterisirt er sämmtliche Systeme von Des Cartes und Baco von Verulam an bis auf David Hume, weil allen Begründern dieser Systeme der Glaube an den Geist als die Macht der Erkenntniß noch in der Form eines unkritischen Dogma's innewohnt. Ebenso ist aber andererseits der Begriff des Empirismus zu enge: er bezeichnet nur die Richtung, welche von Baco bis auf Locke herrschte: ihr folgte aber der französische Sensualismus, begründet durch Condillac, und diesem der entschiedene Materialismus des „Système de la nature" und der Encyklopädisten, fortgehend bis auf Lamettrie's „L'homme machine." Der gemeinsame Ausdruck für diese ganze Bewegung seit Baco ist der

Begriff des dogmatischen Realismus, und ihm steht gegenüber der dogmatische Idealismus, begründet durch Cartesius, seine klassische Höhe erreichend in Spinoza, und von Leibnitz und den an ihm sich anschließenden Individualisten an allmählig sich auflösend und zum Kriticismus Immanuel Kant's hinüberdrängend. Diese durchschlagenden Gesichtspunkte treten in Ueberweg's Eintheilung nicht genug hervor. Und doch läßt nur die klare Erkenntniß gerade dieser immanenten Unterschiede innerhalb des ganzen vorkantischen Dogmatismus die unerbittlichen Consequenzen Schritt für Schritt in das rechte Licht treten, welche die Kantische Kritik und die gesammte aus ihr hervorgehende Speculation ermöglicht haben.

Es liegt aber auf der Hand, daß dieser schon im Titel des zweiten Abschnitts hervortretende Mangel an scharfer Bestimmtheit des Ausdrucks seinen tieferen Grund in der Auffassung und Kritik der vorkantischen Systeme selbst (und vielleicht gar in der Grundanschauung des Verfassers von dem Ziele und Endzweck der bisherigen Speculation überhaupt) hat. Und hier müssen wir, zumal da wir uns längere Zeit gerade mit diesen Systemen sehr gründlich beschäftigt haben, in der That offen gestehn, daß uns die Darstellung z. B. des Spinoza durchaus nicht befriedigt, daß die überall eingeschobene Kritik der wesentlichen Hauptsätze des klassischen Repräsentanten des Pantheismus aber geradezu uns in dem Allerheiligsten unseres philosophischen Gedankens verletzt hat. Der sehr kurze §. 9 — noch nicht eine Seite — stellt zuerst diese Hauptsätze so abgerissen und unvermittelt nebeneinander hin, wie sich eben die großartigen Gedanken eines solchen Weltsystemes gar nicht hinstellen lassen, ohne ihren ganzen Sinn und Verstand, ihre ganze historische Bedeutung wesentlich alterirt oder völlig unbegreiflich erscheinen zu lassen. Dann folgen in den kleiner gedruckten Erläuterungen zunächst die literarischen Notizen über die Schriften Spinoza's und deren Ausgaben und Uebersetzungen, über die Quellen zu seiner Biographie, sowie über die zahlreichen Schriften älteren und neueren Datums über Spinoza: und

in dieser Partie ist denn die oben gerühmte Gründlichkeit des fleißigen Gelehrten wieder nicht zu verkennen. Das Leben selbst ist dann auf einer halben Seite skizzirt, fast nur mit chronologischen Daten. Und endlich schließt die Darstellung mit der Inhaltsangabe der einzelnen Schriften, namentlich mit der der Ethik. Und hier, mein geehrter Herr Professor und lieber Freund, finde ich Bemerkungen Ihrerseit hinzugefügt, von denen ich fürchte, daß Sie — wie Göthe einst über Wieland's Anmerkungen zum Shakespeare sich ausdrückte — mit Ihrem eigenen Blut dieselben wieder abkaufen möchten, wenn Sie dieselben ungeschrieben machen könnten. Ich appellire dabei freilich an die letzten Tiefen Ihres eigenen philosophischen Gewissens.

Es heißt nemlich auf S. 63, nachdem einige einleitende Bemerkungen über die Genesis und die Methode der Ethik vorausgegangen, die wir ebenfalls nur theilweise als richtig anerkennen können:

„Die erste Definition des ersten Theiles der Ethik lautet: Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens. Der Begriff causa sui aber ist, nach dem Wortsinne verstanden, ein Unbegriff (!), denn um sich selbst zu verursachen, müßte ein Object daseyn, ehe es ist, daseyn, um überhaupt irgend etwas verursachen zu können; ehe es ist, weil es selbst erst verursacht werden soll; der Ausdruck ist nur eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose, wobei der hier allein adäquate (?) negative Ausdruck in einen inadäquaten (?) positiven Ausdruck umgesetzt wird. Der Ausdruck aber, der dem Spinoza zur Definition von „causa sui“ dient, nemlich „essentia involvens existentiam“ oder „non posse concipi nisi existens“ hat den Fehler (!), der in dem ontologischen Argumente liegt (bei Anselm und Descartes) zur Voraussetzung und wird von Spinoza im gleichen Sinne bei den nachfolgenden Demonstrationen verwendet. Daß jeder Beweis aus der Definition die anderweitig feststehende Existenz des Definirten zur Voraussetzung hat, ist eine logische Forderung, gegen die Spinoza ebenso naiv

wie Anselm und viel naiver als Descartes verstößt. Durch die Berufung auf das Involvirtseyn der Existenz in der essentia wird das in willkührlichen (!) Definitionen zum Theil naturwidrig (!!!) Gedachte mit dem trügerischen (!) Scheine der Realität versehen, und dadurch der Blick auf das thatsächlich Reale vielfach getrübt."

Nun wohl, das ist ein Stückchen philosophischer Kritik und allerneuester Philosophie, wie es mir seit lange gefehlt hat, um die Blitze zu entladen, die mir in der Seele lodern. „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke dem Manne des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdigster Spiegel war. Voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht!" Mit diesen Worten hat Schleiermacher, am Schlusse des vorigen Jahrhunderts an einer entscheidenden Stelle seiner „Reden über die Religion" das Andenken eines Weltweisen gefeiert, der wie kaum ein anderer von den Kirchenhütern des überwundenen Geistes ist verketzert und von allen Heerführern der Seichtigkeit immer in der unverzeihlichsten Weise ist mißverstanden worden. Wie kommt es doch, daß solch eine tiefreligiöse Begeisterung, wie sie unzweifelhaft aus Schleiermacher's Worten hervorleuchtet, für einen Philosophen sich entzünden konnte, dessen Grundbegriff nach obiger Kritik so ganz und gar unsinnig und unlogisch soll gewesen seyn?

Die Antwort ist die einfache, daß in dem Gedanken der „causa sui" total andere Dinge stecken, als obige Kritik herausgefunden. Man muß die folgenden Definitionen eben dazu nehmen, um den Grundgedanken dessen, was Spinoza's Gedanken principiell bewegt hat, würdig und vollkommen zu erfassen; und um dem Leser nicht die Stimmung für die reinere

und tiefere Auffassung dieser weiteren „Bestimmungen" zu verderben, wollen wir dieselben hersetzen, ohne die kritischen Bemerkungen, mit denen auf den folgenden Seiten des besprochenen Buches der große Spinoza weiter geschulmeistert wird. Im Gegensatze zu der wahrhaft unendlichen, weil ihre eigene Existenz oder ihre Bewegung zur Form des begriffenen Daseyns in sich tragenden causa sui wird das Endliche sofort folgendermaßen definirt: „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest." Und nun wieder sofort der Aufblick zum Unendlichen als Negation dieses Endlichen, zum Begriff der causa sui als der Einen absoluten Substanz aller Dinge und Gedanken: „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur, hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat." Und weiter dann die Definitionen des Attributes und des Modus, in denen sich das versteinernde Medusenantlitz der allvernichtenden Gottessubstanz der menschlichen Anschauung zu nähern und erträglich zu werden beginnt: „Per attributum intelligo id quod **intellectus de substantia** percipit tamquam ejus essentiam constituens. Per modum intelligo substantiae affectiones sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur." Was ist demnach der eigentliche Sinn jenes oben so schwer mißverstandenen Grundgedankens der causa sui, der Ursache ihrer selbst, deren Essenz ihre Existenz einschließt oder deren Natur gar nicht anders kann gedacht werden, denn als existirend?

Es ist nicht etwa, wie Ueberweg meint, ein „Unbegriff;" denn der Grund, den er dafür anführt, paßt nur auf endliche Verhältnisse. Der Ausdruck ist auch nicht bloß „eine ungenaue Bezeichnung für das Ursachlose": denn wenn „causa sui" allerdings negativ auf's schärfste oder durchaus adäquat bezeichnet, daß die höchste Ursache alles Seyns nicht durch ein anderes Seyn könnte hervorgebracht werden, so liegt doch zugleich das weitere positive Element der ursächlichen Bewegung oder des Verhältnisses von Ursache oder Wirkung im Absoluten selber darin ausgesprochen. Und dies können wir so wenig als einen

„inadäquaten positiven Ausdruck“ ansehen, daß uns vielmehr alle weiteren Bestimmungen des Spinozistischen Systems selber, bis zum Schlußbegriffe der geistigen Liebe zu Gott und der darin bestehenden höchsten Tugend oder Seligkeit, und damit die ganze weitere speculative Entwickelung des modernen Gedankens in diesem Grundbegriffe der „causa sui“ gleichsam in nuce schon scheint enthalten zu seyn. Es ist eben der „Gegenwurf“ Jacob Böhme's oder jene Verdoppelung in dem Absoluten selber logisch formulirt, in der alles Endlichen Entstehung sich als nothwendig begründet. Die „causa sui“ ist so die Substanz selber, aber als ein in seiner eigenen Unendlichkeit derartig ruhendes Wesen, daß sein „Stehen unter den Dingen“ oder im Grunde derselben eigentlich ein Stehen unter sich selber ist, daß also damit freilich die endlichen Dinge Nichts sind als ein Seyn im Anderen (esse in alio), daß aber auch dieses Andere nichts Anderes ist, als die unendliche Substanz selber, insofern sie als causa sui, das Andersseyn durchwohnend, es zugleich in sich trägt und negirt und begreift. Dies ist der speculative Sinn der causa sui, dies die Tiefe der „Essentia involvens existentiam,“ dies der dem wahren Begriffe der göttlichen Substanz immanente Gedanke des „non posse concipi nisi existens.“ Dieser Gedanke selbst ist die Existenz der Substanz als causa sui, ist selbst ihre Verdoppelung zu Ursache und Wirkung, aber innerhalb ihrer selbst, so daß es nur das reine Wirken der Gottessubstanz selber in ihr ist, wenn ihr Gedanke sich selbst rein zu erfassen vermag. Das Endliche ist hier der nothwendige, aber zugleich in absoluter Nothwendigkeit verschwindende Durchgangspunkt, durch den das Unendliche seine im Endlichen unendliche Spiegelung erreicht: der Kreis ist Rückkehr in seinen Anfang. Und es ist diese ganze hier in dem hohen Geiste Spinoza's zum ersten Male zum Durchbruch kommende Bewegung des speculativen Gedankens so wenig eine bloße Wiederholung des transscendent bleibenden ontologischen Argumentes in Anselm von Canterbury, daß wir dieselbe vielmehr als die erste absolut vernichtende Kritik über die logische

Schwäche des früheren ontologischen Argumentes bezeichnen müssen, — freilich in der noch naiven Form einer tieferen und bedeutsameren Definition. Aber diese Naivetät ist eben welthistorische Genialität: und allein aus ihr ist, durch Vermittlung von Leibnitz und den englischen und französischen Realisten und endlich von David Hume jene bewußte Kritik hervorgegangen, wie sie Kant in seinen Antinomien in der Kritik der reinen Vernunft und in Anschlusse an ihn dann alle wirklich bedeutenden Philosophen nach ihm geübt haben. Aus Ueberweg's Darstellung tritt es eben nicht hervor, wie nothwendig diese tiefsinnigen Grundbegriffe Spinoza's hervorgingen aus dem „Cogito-sum" des Cartesius und dem Widerspruche zweier Substanzen, in welchen er sich zuletzt verwickelt, sowie aus dem theologischen Lösungsversuche des Malebranche, daß wir alle Dinge „in Gott schauen, der sich in unserem Wissen offenbare als der Ort oder die Wohnung der Geister." Und es ist diese mangelhafte Fassung eines Ueberganges, durch dessen vollkommenes Verständniß allein alles Weitere durchsichtig wird, um so unverzeihlicher, da wir eine ausführliche und wahrhaft glänzende Darstellung besitzen, aus welcher die Hauptpunkte leicht hätten entnommen werden können*). Wir wünschen und hoffen also, daß gerade auf diese wichtige Partie in einer neuen Ausgabe größere Sorgfalt verwandt wird (von pag. 55 an); denn es ist der Punkt, wo das eigentlich spekulative Element der modernen Philosophie, die Erkenntniß der Welt „sub specie aeterni," zuerst entscheidend zum Durchbruch gelangt.

Ich habe diesen Punkt in der Beurtheilung des Grundrisses besonders hervorgehoben, weil mir seine Auffassung durchaus charakteristisch auch für die weitere Darstellung erscheint. Ueberweg ist gründlich, überzeugend und reich belehrend überall

*) Es ist die von Kuno Fischer in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" I, pag. 178—231. Die hier ausgesprochenen Grundsätze der philosophischen Kritik ersuchen wir bei dieser Gelegenheit jeden Studirenden der Philosophie einmal genau zu prüfen und mit der von Ueberweg geübten Kritik zu vergleichen.

da, wo es einerseits auf den gewissenhaften Fleiß des sammelnden Gelehrten, andererseits auf die klare, verständige, rationalistische Auffassung und plausible Darstellung der Elemente des modernen Gedankens ankommt, die eben der trennende Verstand zu erfassen vermag. Aber er genügt mir an keinem Punkte, wo es sich darum handelt, die letzten Tiefen der speculativen Vernunft anschauend oder dialektisch zusammenzugreifen und aus dem Factum der absoluten Idee heraus die gewaltigsten Gegensätze zum Kampfe zu entfesseln und zur Versöhnung hinüberzuführen. Nicht als ob ich ihm die Fähigkeit absprechen wollte, auch der tieferen Spekulation zu genügen: ich kenne ihn zu wohl dazu. Aber es scheint mir, als ob seine ganze Darstellung sich vorzugsweise und für ein derartig reichhaltiges Werk viel zu sehr nur an den lernenden oder aufnehmenden Verstand seiner Schüler wende, daß er die „disjecta membra,“ die gesonderten Elemente daher für wichtiger halte, als die streng zusammenfassende Einheit des reinen Gedankens, daß er vielleicht sogar tief hinter dem, was uns hier als exoterische Gelehrsamkeit dargeboten wird, noch das esoterische Heiligthum des wahrhaft wissenden Geistes für sich reservirt halte, in welchem alle Systeme in ganz anderer Beleuchtung, in verklärter Gestalt vielleicht erscheinen müßten. Wenigstens kann ich es mir kaum anders erklären, wenn ich gerade die tiefsinnigsten und wirksamsten Ideen der modernen Philosophie in einer Weise exponirt und kritisirt finde, die nur auf Schüler berechnet seyn kann, aber keinem Kenner imponiren und genügen wird.

Ueber der besonderen Hervorhebung des Grundgedankens des Spinozismus haben wir jedoch ganz vergessen, die Inhaltsangabe des ersten Abschnittes näher zu beleuchten. Ueberweg bezeichnet diesen als „die Zeit des Ueberganges zu selbstständiger Forschung.“ Er charakterisirt diese Zeit (von Baco und Descartes) als den „Uebergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des Aristoteles erst zu selbstständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener autoritätsfreier Forschung, jedoch noch ohne völlige Befreiung der neuen

philosophischen Versuche von der Herrschaft des mittelalterlichen Geistes und ohne streng methodische Ausbildung selbstständiger Systeme." (§. 2.) Er führt diese übersichtliche Andeutung dann bestimmter aus in den folgenden drei Paragraphen. Zuerst tritt hier in den Vordergrund die „Erneuerung des Platonismus und anderer philosophischer Doktrinen des Alterthums" und der damit verbundene Kampf gegen die Scholastik und ihren Aristoteles (§. 3.) In den Notizen dazu werden die Werke von Tiraboschi, Heeren, Erhard, Voigt und namentlich auch die ausgezeichnete Arbeit Jacob Burckhardt's, „die Kultur der Renaissance" (1860) angeführt, dann, nach einem kurzen Passus, in welchem der meistens doch gar zu kompendiarische Styl einmal eine gewisse Wärme gewinnt, die vorzüglichsten Heroen dieser Zeit der Wiedergeburt von Dante an bis auf Cesare Cremonini († 1631), Justus Lipsius, Gassendi und Michel de Montaigne in zwar kurzen, aber durchaus zuverlässigen und für eingehendere Studien daher sehr brauchbaren Angaben charakterisirt. Dem Vorwurfe, daß diese Angaben doch gar zu äußerlich an einandergereiht seyen, wird der geehrte Verfasser vielleicht damit begegnen können, daß er für eine weitere Verarbeitung dieser auch ihm gewiß sehr interessanten Partie wenigstens einen zehnfachen Raum hätte in Anspruch nehmen müssen, was seinem Buchhändler ebenso wenig wie dem Zwecke des Grundrisses konvenirt haben würde: jetzt bietet er auf zehn Seiten ein Material, aus welchem ein ganzes Buch zu machen einem fleißigen Schüler nicht so schwer werden kann. Wir bemerken hier gleich dazu, daß Erdmann diese ganze Periode des Ueberganges noch in die Philosophie des Mittelalters hineinverlegt und als dessen letzte oder auflösende Periode behandelt, die neue Zeit dagegen mit dem entscheidenden „De omnibus dubitandum" und „Cogito ergo sum" des Descartes beginnt. Es wird später darauf zurückzukommen seyn.

In ähnlicher Weise bieten die beiden noch folgenden Paragraphen des ersten Abschnittes die Hauptpunkte dessen, was der Studirende zunächst zu beachten hat, in übersichtlicher Form

und zuverlässigen Notizen dar. Sie behandeln den Protestantismus oder die gleichzeitige religiöse Bewegung, namentlich in ihrem Verhältnisse zur philosophischen Bewegung, und die Anfänge selbstständiger philosophischer Forschung (Naturphilosophie, Theosophie, Rechtsphilosophie). Die Stellung des Protestantismus zwischen den wiederaufstehenden Geistern des Alterthums und der neuen Naturphilosophie ist eine vortreffliche Anordnung des Materials: sie symbolisirt gleichsam die Mächte, welche in der zunächst noch ganz theologischen Bewegung unbewußt mitwirkten, um später den Protestantismus über seine erste und ungenügende Gestalt hinauszuführen. Vielleicht aber hätte dieser wichtige Punkt doch bestimmter hervorgehoben und in weiterer Ausführung dargelegt werden können: wir halten das richtige Verständniß desselben für eine Hauptbedingung jedes tieferen Urtheils auch über die gegenwärtig noch schwebende religiöse Frage. Wir verdanken ja dem Protestantismus, insofern er alle letzten Tiefen heiliger Ueberzeugung von dem Werthe und der Würde der auf die erlösende Gottheit innerlich sich hinwendenden Menschenseele wieder aufwühlte und in heiligem Zorne sich abwandte von den leeren entseelten Fratzen der kirchlichen Werkheiligkeit des ausgehenden Mittelalters, wir verdanken dieser den Deutschen Geist von innen heraus erneuernden Bewegung Alles, was seitdem an würdigem Leben, an ernster Sittlichkeit, an wahrhaft religiöser Hingebung an die höchsten Zwecke des Geistes im Gemeindeleben unter uns erblüht ist; ja sogar der Katholicismus des Mittelalters ist unter der Einwirkung der Berührung mit dieser Bewegung, in Deutschland wenigstens, ein wesentlich anderer geworden. Aber was war wohl der Grund, daß eine so tiefe und so schöne Begeisterung, wie sie das erste Auftreten der Reformatoren charakterisirt, so bald in so endlose gelehrt theologische, dem erneuerten religiösen Volksbewußtseyn sehr fern stehende Streitigkeiten ausarten konnte? Wie konnte schon nach einem halben Jahrhundert die Gegenreformation ihr raffinirtes Jesuiten-Antlitz trotzend und höhnend

zu erheben wagen gegen einen Geist, dessen morgenfrischer Hauch zuerst alle Gespenster des Mittelalters verjagt und in der gereinigten Luft die alte ewige Gottessonne der reinen Wahrheit wieder hatte erglänzen lassen? Wie durften nach solchen Siegen, wie sie die Reformatoren zuerst in rein geistiger Form erkämpft hatten, so furchtbare Verwüstungen, so zahllose Scheiterhaufen, so namenloser Jammer das Antlitz der wiedergebornen Erde entstellen, wie es uns die ganze Geschichte des 17. Jahrhunderts in Italien, in Spanien, in Frankreich, in England und vor Allem in Deutschland in den furchtbarsten Bildern vor die erzitternde Seele führt? Wie konnte, wie durfte ein dreißigjähriger Krieg gerade die Geburtsstätte des neuen Geistes, gerade den blüthenreichen Frühlingsboden unserer schönen Heimath so durchtoben und verwüsten, daß keine Frucht ein ganzes Jahrhundert lang mehr konnte zu voller Reife gelangen? Auf solche tiefer gehende Fragen gibt uns Ueberweg keine genügende Antwort. Und doch spielen gerade in diesen beiden ersten Jahrhunderten der Neuzeit religiöse Begeisterung, politische Kämpfe und Neugestaltungen, philosophische Revolutionen im Geisterreiche des Gedankens und künstlerische Interessen so untrennbar in und durcheinander, daß eine philosophische Darstellung irgend eines Gebietes aus diesem durch einander wogenden Ganzen wenigstens eine Andeutung von dem inneren Zusammenhange und der gegenseitigen Einwirkung dieser Momente uns nicht versagen darf. Solche Blicke und Aussichten von dem einen auf das andere erklären erst jedes einzelne Moment für sich und ihre einheitliche Gesammt-Bewegung. Die Darstellung Erdmann's gibt gerade in dieser Hinsicht zwar nur kurze, aber äußerst feinsinnige Andeutungen, höchst beachtenswerth für einen etwaigen künftigen Geschichtsschreiber, der uns einmal diese ganze große Zeit der letzten vier Jahrhunderte, namentlich in ihrer kulturhistorischen Bewegung, in wirklich gründlicher und auch die höchsten Ansprüche der Künstler und der Denker befriedigender Weise vorführen wollte. In der wesentlich theologischen Bewegung des

16. Jahrhunderts war eben noch ein gutes Stück Mittelalter, dessen Nachwirkungen jenen furchtbaren Umschlag zu Tage förderten: jene verworrene Einheit der politischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Interessen mit den kirchlichen, die eben das Mittelalter charakterisirt, konnte die Geister noch nicht gänzlich aus ihrem Bann entlassen haben, als die Reformation begann. Der sittliche Kosmos der einzelnen Nationen und in ihm die bewußte Sonderung der Politik, der Kunst und der Wissenschaft von der Kirche und von einander, die gegenseitige Freiheit dieser besonderen Interessen innerhalb des wirklichen modernen Volks-Staates konnte erst hervorgehen, nachdem in jenen entsetzlichen Kämpfen der erste Bruch durch die vorher übermächtige kirchliche Einheit sich ausgetobt hatte, der Gegenschlag der bestehen gebliebenen Mächte also erfolgt war, und Sieger wie Besiegte endlich über all den Trümmern und Wunden und Narben der Vergangenheit den Aufgang jenes neuen Geistes hatten anerkennen müssen, der unter dem Schleier der Weltereignisse verborgen gewaltet hatte. Mit einem Worte: die Idee der Reformation war die religiöse, d. h. die absolute Befreiung des erlösten Menschengeistes — eine Entfesselung der einzelnen Seele zum würdigen Leben in der unsichtbaren Kirche des wahren Staates, der echten Kunst, der höhern Wissenschaft; die Mächte der Zeit aber entstellten allmählig diese hohe und reine Idee des gegen all seine frühere Unwürdigkeit protestirenden Geistes zu einer Gestalt derselben, in der sich das Himmelslicht ihres ersten Aufganges kaum noch wieder erkannte, und gegen welche daher die sich ermannenden Träger der Vergangenheit sowohl, wie die tieferen Geister der Zukunft ihrerseits nun protestirten. Das erzeugte die Gegensätze, die nun in kirchlich-politischen Kämpfen auf einander platzten, und aus diesen Kämpfen entsprang dann der reine Gedanke des neuen Geistes — die moderne Philosophie. Chronologisch ist es in dieser Hinsicht von Bedeutung, daß die Grundgedanken des Cartesianischen Systemes innerhalb des 30jährigen Krieges geboren wurden, wie ja auch Descartes

selbst an den ersten Schlachten dieses unseligen Krieges Theil nahm, dann aber sich in seine Gedankenwelt zurückzog*).

Daß also der läuternde Feuerstrom der religiösen Reformation gar zu bald in ein Bette einlenkte, in welchem die gesellschaftliche, die politische, die künstlerische und die wissenschaftliche Reformation nicht den ihnen allen gebührenden Platz fanden, dieser theilweise Abfall von ihrer eigenen Idee hätte in dem vorliegenden Grundrisse schärfer müssen betont werden. Es genügt nicht, wenn der Verfasser die nothwendige philosophische Erweiterung des protestantischen Geistes am Schlusse des Paragraphen nur mit dem kurzen Satze abfertigt: „Die Bildung einer neuen selbstständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Prinzips blieb einer späteren Zeit vorbehalten."

In weit höherem Grade hat uns der Schluß des ersten Abschnittes befriedigt, darstellend die beginnende Selbstständigkeit der neuen Naturphilosophie, meistens in Verbindung mit einer noch ziemlich unklaren, aber tiefsinnigen Theosophie, und der neuen Rechtsphilosophie. Von Nicolaus dem Cusaner bis auf Hugo Grotius sind hier die bedeutendsten unter den eigentlichen Vorkämpfern und Bahnbrechern des modernen Geistes vor Cartesius kurz und treffend charakterisirt. In Bezug auf die ausgezeichnete Stellung, welche die Italiener Giordano Bruno und Tommaso Campanella unter diesen einnehmen, erlaube ich mir hier auf meine „Briefe über die Italienische Philosophie" hinzuweisen, in welchen ich, übereinstimmend mit Spaventa, diese als den eigentlichen Schlüssel für die fernere Entwickelung der Philosophie betont habe.**) —

---

*) Vgl. über das Leben des Cartesius Cuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie I, pag. 101—108. (Ausgabe von 1854).

**) In Michelet's Zeitschrift „der Gedanke" (1865), VI, 4, pag 230—243.

Chr. Hermann Weiße's Lehre und mein philosophisches Verhältniß zu ihm, ein Beitrag zur Geschichte nachhegelscher Philosophie. Mit Bezug auf J. E. Erdmann's „Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II: die Philosophie der Neuzeit." Berlin 1866.

Von J. H. v. Fichte.

I. Vorläufiges und Persönliches.

Nach dem Tode meines Freundes Chr. H. Weiße kam bei der kritischen Würdigung seines philosophischen Standpunktes mehrfach auch das Verhältniß zur Sprache, in welches er sich zu meinen philosophischen Bestrebungen gestellt habe. Diese Erwähnung lag in der Natur der historischen Beziehungen zwischen uns und konnte nicht ausbleiben; denn in der That waren wir beide am Ende der zwanziger Jahre, zwar ohne von einander zu wissen, aber doch gleichzeitig, die Ersten gewesen, welche mit einer Kritik der Hegelschen Lehre hervortraten, die unter Anerkennung der großen Bedeutung des Systems dennoch behauptete, sein Princip habe nur relative Berechtigung, während es absolute und universale Bedeutung in Anspruch nehme; sein „Monismus" des Begriffes müsse ergänzt werden durch Anerkennung eines „Mehr als Begriffsmäßigen" in den Dingen, welches mit nichten, wie das System behaupte und consequenterweise behaupten müsse, das Wesenlose und Zufällige in ihnen sey, sondern umgekehrt dasjenige Element bezeichne, was nur auf Eigenheit, individuelle Selbstthat in ihnen zurückgeführt werden könne, kurz das Vorhandenseyn einer individualisirenden Macht in allem Realen beurkunde. Dem „Panlogismus" des Systemes und der behaupteten „Nothwendigkeit" seines dialektischen Processes gegenüber schrieben wir das Princip des Individualismus, der Freiheit und der Persönlichkeit auf unsere Fahne.

Es wird nicht geleugnet werden können, daß wir mit jener kritischen Ausstellung den entscheidenden Punkt trafen, der selbst dem minder Kundigen, neben dem Großen und Wahren des Hegelschen Grundgedankens: „die Gegenwart der Vernunft in allem Wirklichen nachzuweisen," auch

die Schranke bezeichnen konnte, in welcher jener Gedanke innerhalb des Systemes noch gefangen lag. Weiße selbst hat dies Verhältniß so treffend als gerecht in seiner Vorrede zur „Metaphysik“ (S. IV.) mit folgenden Worten bezeichnet: „Die formale Wahrheit wie die materiale Unwahrheit der Hegelschen Philosophie, die gediegene Trefflichkeit ihrer Methode und die trostlose Kahlheit ihrer Resultate drangen sich mit gleicher Evidenz meinem Geiste auf und spornten denselben an, mit Anstrengung aller seiner Kräfte die Lösung dieses Widerspruchs zu suchen.“ Aber dem gleichen Gefühle waren auch Einzelne in den eigentlich Hegelschen Kreisen nicht verschlossen; durch jene Erklärungen war der Glaube an die Unüberschreitbarkeit des Systemes, der Bann seiner Autorität gebrochen, und ein unbedingter Anhänger des Hegelthums sah sich zum Geständniß genöthigt, daß wir innerhalb der Schule selbst „einen Theil derselben, ohne daß Hegel es ahnen konnte, mit in den Abfall hineingezogen und so unserm Standpunkt auf kurze Zeit einen halben Sieg zuzuwenden gewußt hätten.“ *)

So war es erklärlich, daß bei den zahlreichen und heftigen Angriffen, welche die damals noch scheinbar einverstandene und wohlorganisirte Schule Hegel's uns entgegenwarf, wir als solidarisch Verbundene betrachtet wurden, und eine öffentliche Erklärung Weiße's über sein Verhältniß zu meinem frühesten kritischen Werke („Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“ 1. Aufl. 1829. 2. Aufl. 1841.) konnte diese Auffassung nur bestätigen. **) Wir selbst nämlich, damals noch im Werden und und in eigener Entwicklung begriffen, glaubten an eine solche vollständigere Uebereinstimmung, nicht nur in Betreff unsers polemischen Verhältnisses zu Hegel's Lehre und des neu zu erstrebenden Zieles, sonders auch in Rücksicht des Weges, der uns zu jenem Ziele führen sollte. Dennoch war schon in unseren ersten Arbeiten für den schärfer Blickenden (und Anton Gün-

---

*) C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Berlin 1838. Bd. II. S. 630.

**) Weiße, System der Aesthetik. Leipzig 1830. Bd. I. S. 4.

ther in seinen damaligen kritischen Schriften über uns war ein solcher) die Differenz der beiderseitigen Ausgangspunkte deutlich genug bezeichnet, die uns auch im weitern Verfolge unserer Studien hinderte, auf die Ergebnisse des Andern sich zu berufen und im eignen Namen auf ihnen fortzubauen. Weiße selbst hat dies Verhältniß sehr wahr und offen auf folgende Weise bezeichnet: „Wir haben aus unserer Differenz, wo es im Einzelnen die Gelegenheit gab, nie ein Hehl gemacht, und wenn wir in unsern größern Arbeiten uns der gegenseitigen Polemik meist enthalten haben, so wird man uns ein gegenseitiges Lobhudeln gewiß noch weniger vorwerfen können. Mehr stillschweigend als ausdrücklich waren wir übereingekommen, uns in jenen Arbeiten der gegenseitigen Rücksichtsnahme möglichst zu überheben und es dem Erfolge zu überlassen, wiefern er uns einander nähern oder weiter von einander entfernen werde." *)

Diese gegenwärtig ziemlich vergessenen, oder wenigstens unaufgeklärt gebliebenen wissenschaftlichen Verhältnisse jetzt noch erneuert zur Sprache zu bringen, würde kaum der Mühe verlohnen, ja es könnte überflüssig erscheinen, da ich selbst bekenne, daß, was bloß historisch an ihnen ist, ohne Schaden der Vergessenheit überlassen werden könnte; — wenn der innere Grund jener Differenzen nicht noch immer seine Kraft übte, wenn er nicht noch bis zur Stunde in anderer Gestalt und in neuen Begriffsverknüpfungen sich geltend machte, so daß er auch jetzt noch ein wirksames Ferment bildet bei den gegenwärtigen, scheinbar weit davon abliegenden philosophischen Verhandlungen. Vielleicht sogar ist es nicht zu viel behauptet, wie der weitere Verlauf zeigen wird, daß selbst die zukünftige Entwicklung der Philosophie wesentlich dadurch bedingt sey, wie man sich in jener Cardinalfrage entscheide, welche schon damals den Grund unserer Differenzen bildete.

Inzwischen konnte ich meine eignen Erklärungen über das

*) Weiße, das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben von J. H. Fichte. Leipzig 1842. S. 12.

Historische jener Beziehungen noch in Anstand lassen, da ich wußte, daß ein einsichtsvoller und längstbewährter Forscher über Geschichte der Philosophie, Johann Eduard Erdmann in Halle, sich mit einem Werke über die neueste Entwicklung der deutschen Speculation beschäftige. Diese Schrift war abzuwarten; denn sie konnte meine Berichterstattung überflüssig machen. Das Werk ist soeben erschienen, und es wird gewiß von vielen Lesern mit Dank begrüßt werden wegen der reichen und vielseitigen Belehrung, welche es bietet. Auch bespricht es unsere beiderseitigen Bestrebungen ausführlich; aber wie ich erachten muß, sachlich nicht erschöpfend oder zutreffend, weil es zu wenig die innern Motive hervortreten läßt, nach welchen Jeder von uns, wenigstens in eignem guten Glauben und nach seiner aufrichtigen Ueberzeugung, sich für berechtigt hielt, von Hegel „abzufallen" und in neuen Wegen sich zu versuchen. Doch bin ich weit entfernt, diese Mängel seiner Darstellung im Sinne eines Tadels oder einer Anklage zu rügen; es bleibe eine einfache gelegentliche Notiz! Wer die unendlichen Schwierigkeiten würdigt, welche darin liegen, von fast einem halben Hundert philosophischer Schriftsteller, welche hier zur Erwähnung kommen mußten, und von ihren oft zahlreichen Werken sich auch nur eine übersichtliche Kenntniß zu verschaffen, um ihre eigenthümlichen Leistungen kurz zu charakterisiren und darnach Jedem die rechte Stellung anzuweisen im Gesammtbilde der philosophischen Gegenwart, der wird nicht nur einzelne Fehlgriffe und Lücken zu entschuldigen wissen, sondern sie für unvermeidlich erklären bei einem Unternehmen solcher Art. Jedenfalls wird er die Sorgfalt und den Fleiß anerkennen müssen, welche Erdmann auch auf diesen, nur als „Anhang" behandelten Theil seines größern Werks verwandt hat. Mit Recht darf er in der Vorrede (S. V.) für sich anführen, daß „wenn der Werth einer Arbeit nach der Mühe geschätzt würde, die sie gekostet hat, dieser Theil entschieden das

*) „Grundriß der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann. II. Bd.: Philosophie der Neuzeit." Berlin 1866.

Beste an seinem Buche wäre;" denn, fügt er später (S. 795) hinzu, „die Zahl der philosophischen Werke läßt auch dem Fachmann nur die Alternative: Werke sauern Schweißes entweder nur zu durchblättern, oder Männer, die sich's sauer werden ließen, ganz zu ignoriren." Wenn daher nicht alle der philosophischen Zeitgenossen, welche er dort bespricht, ganz befriedigt seyn werden mit dem Zutreffenden der Charakteristik, welche er ihrer Lehre hat zu Theil werden lassen, so sind sie doch durch jene urkundliche Zusammenstellung wenigstens der Vergessenheit entrissen und dem Gedächtniß der philosophischen Nachkommenschaft einverleibt. Dies allein schon verdient den anerkennendsten Dank; denn jenes Gedächtniß gerade ist gar oft launenhaft und vergeßlich.

Dennoch sey nicht verhehlt, daß uns noch ein tieferer Grund obzuwalten scheint, welcher Erdmann verhinderte, den philosophischen Bestrebungen, die eine Um- und Neubildung gerade von Hegel aus im Auge hatten, eingehendes Interesse zuzuwenden. Seiner eignen, gar nicht verhehlten Ueberzeugung zufolge sind diese Bestrebungen eigentlich überflüssig, ja sogar unberechtigt; denn nach seiner Meinung lassen sich die Bedürfnisse, denen sie gerecht werden wollen, recht gut befriedigen, ohne aus dem Umkreise des Hegelschen Systemes und seiner Voraussetzungen herauszutreten. Und so erklärt sich vollständig die sonst paradoxe Erscheinung, daß er den Männern, welche in principieller Opposition zu Hegel standen, größere Aufmerksamkeit und volleres Interesse zuwendet, als denen, welche von Hegel aus weiter zu gelangen suchten! Er hat in seinem größeren Werke von Franz Baader, von Herbart, ja selbst von Schopenhauer, welchen Letzteren er nach meiner Ueberzeugung sogar überschätzt, indem er ihm eine Herbart „ergänzende" Bedeutung beilegt, — welche er nicht beanspruchen kann, sogewiß derjenige, welcher dem wohlbegründeten Gedanken einer „Vielheit" des Realen eine bloß behauptete, willkürlich ersonnene „Einheit" gegenüberstellt, darum noch nicht als ein wissenschaftlich „Ergänzender" für den Andern betrachtet werden darf; — er hat von jenen

Denkern eine gründlich quellenmäßige und sehr dankenswerthe Darstellung gegeben. Wir fragen nicht, wie ein so anerkennendes Urtheil über die Berechtigung ihrer Leistungen in Erdmann's wissenschaftlichem Bewußtseyn mit der unbedingten Anerkennung des Hegelschen Systems sich vertrage; uns ist diese unwillkürliche Inconsequenz vielmehr ein erfreulicher Beweis davon, daß es noch über die Gränzen Hegelscher Philosophie hinaus für ihn philosophische Interessen geben könne. Und wenn wir bemerken müssen, daß er dies philosophische Interesse für uns, die ihm Näherstehenden, nicht hat rege werden lassen, so mag davon allerdings (denn dies ist ohne Zweifel seine Meinung) das wenig Belangreiche unserer Leistungen die Schuld tragen. Es könnte aber auch so gedeutet werden, daß nach einer sehr erklärlichen psychologischen Erfahrung die näher Verbundenen wegen geringerer Differenzen einander weit entschiedener abstoßen, als diejenigen, welchen jede innere Beziehung zu einander fehlt und die keine gemeinschaftlichen Berührungspunkte haben. Zu einer ganz ähnlichen Betrachtung giebt uns der erwähnte „Anhang" in seinem neuesten Werke Gelegenheit. Hier hat er gewiß mit großem Rechte die geistvollen und originalen Lehren eines Fechner und eines Lotze durch umständlicheres Eingehen vor andern ausgezeichnet. Auch wir halten dies für wohlgethan und höchst zeitgemäß, um neue Gesichtspunkte, frische Anregungen in die Wissenschaft zu bringen. Aber zur Hegelschen Philosophie stehen diese Anregungen in gar keiner Beziehung, ja in einer, wenn auch unausgesprochen gebliebenen feindlichen Opposition.

Wie dies sich aber auch verhalten möge: für mich geht daraus ebenso das Recht, wie das Bedürfniß hervor, meinerseits, so lange ich es noch vermag, über jene Verhältnisse mich ausführlich zu erklären. Dabei dürfte sich bestätigen, daß dies keinesweges bloß Fragen von gestern betrifft, sondern daß ihre Bedeutung weit über ihre damaligen historischen Beziehungen in die Gegenwart hinüberreiche und hier erst ihre definitive Erledigung finden könne.

II. Zwei entgegengesetzte Auffassungen über den Entwickelungsgang nachhegelscher Speculation. Aeußere und innere Folgen davon.

Den Hauptgrund meiner Differenz mit Weiße kann ich am Kürzesten dahin bezeichnen, daß Jeder von uns eine andere Meinung hatte theils von dem Entwickelungsgesetze der Philosophie überhaupt, theils deßhalb auch darüber, wie von Hegel aus dieselbe sich weiter zu entwickeln habe.

Weiße fand in Hegel's System, darüber eigentlich mit den stricten Anhängern Hegel's übereinstimmend, das vollständige und vollgültige, lücken- wie fehlerlose Gesammtergebniß der Speculation seit Kant. Auf diesem Ergebniß sey stetig fortzubauen und von hier aus der nächste Schritt zu thun. Diesen Schritt hatte nach seiner Ueberzeugung seine eigene Lehre gethan, welche somit für ihn gerade ebenso die einzig rechtmäßige, alle andern Systeme neben sich ausschließende Fortsetzerinn der wahren Speculation war, wie zu seiner Zeit Hegel, Schelling gegenüber, wie dieser für Fichte und für Kant es gewesen sey. So hat sein talentvoller Schüler, Rudolf Seydel, nur seinen Sinn und seine eigensten Intentionen ausgesprochen, wenn er in den Nekrolog auf seinen verehrten Lehrer*) ausdrücklich sagt: „daß Weiße derjenige sey, welcher die Hauptlinie der philosophischen Entwicklung nach Hegel allein in ebenbürtiger Weise fortgeführt habe.

Ich selbst war gleich Anfangs über dies Alles entgegengesetzter Meinung. Durch meinen philosophischen Bildungsgang veranlaßt, der von einem eingehenden und auf meine ganze Folgezeit nachwirkenden Studium Kant's und der „Wissenschaftslehre" (in ihrer spätern Gestalt) erst zu Schelling und zu Hegel mich hingeführt hatte, hielt ich mich überzeugt und faßte gleich in meinen ersten kritisch-polemischen Schriften diesen Punkt sofort in's Auge, daß man noch einmal auf Kant zurückgehen

*) „Christian Hermann Weiße, ein Nekrolog von Rudolf Seydel." Leipzig 1866. S. 16.

müsse, um die in ihm, überhaupt in der „Reflexionsphilosophie“ zurückgebliebenen, noch nicht zu ihrem Rechte gekommenen Elemente zur Kritik der neueren Systeme und zur Weiterbildung der Philosophie zu verwenden.

Aus gleichem Grunde war mir auch Fichte in der ersten Gestalt seines Systemes nicht der einzig berechtigte Nachfolger Kant's. Ich mußte in seiner bloß „deducirenden“ Methode, im „Ableiten“ aus dem Ich als dem höchsten Principe, in seinem allzuraschen Versuche einer „Philosophie aus Einem Stück,“ ein bedenkliches Abweichen finden von der behutsamern Kantischen Methode des aufsteigenden, das höchste Princip erst suchenden Verfahrens; und die zweite Gestalt der Wissenschaftslehre, welche mit dem deutlichen Bewußtseyn dieser Anforderungen (in den einleitenden Vorträgen über „die Thatsachen des Bewußtseyns“) diesen aufsteigenden, das höchste Princip aus jenen Thatsachen des Bewußtseyns begründenden Weg wirklich einschlägt, war und ist mir noch jetzt die relativ vollkommnere Gestalt des Systems, während ein stricter Anhänger Hegel's (C. L. Michelet) eben deßhalb darin nur eine „Versandung“ von Fichte's ursprünglicher Lehre erblicken konnte. Aus denselben Gründen ferner galten mir Fries und die ihm verwandten Denker durchaus nicht mit Hegel und den Seinigen als „Heerführer der Seichtigkeit“, indem ich finden mußte, daß in ihnen wenigstens die Erinnerung an den einzig rechten Ausgangspunkt der Speculation, den der Reflexion und Selbsterkenntniß, entschieden festgehalten sey. Am Wenigsten daher war mir Kant, überhaupt die Reflexionsphilosophie völlig absorbirt und daraufgegangen in Schelling's und in Hegel's Standpunkten. Für mich enthielt sie vielmehr ein sehr starkes und wirksames Element der kritischen Selbstorientirung über den Grundirrthum jener Lehren, über ihre „hartnäckige Besinnungslosigkeit,“ wie Fichte wohl Schelling gegenüber seinen kritischen Protest auszudrücken liebte, indem es nicht genügen könne, die „Absolutheit“ seines Standpunktes bloß zu postuliren. Darum endlich war mir nicht Hegel, sondern K. Chr. Krause derjenige Philosoph der Neuzeit, welcher

die „Gesammtarchitektonik" des Systemes der Philosophie am Richtigsten gezeichnet habe, indem er, das Haupterwerbniß Kant's festhaltend, in einem „ersten, subjectiv-analytischen Theile" zum höchsten Princip, zur Idee des Urwesens aufzusteigen suchte, um damit den Einschritt in den zweiten, den „objectiv-synthetischen Theil" zu gewinnen.

Nach dieser Grundauffassung sind meine ersten kritischen Werke entworfen (Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie" 1829, zweite Auflage 1841 und „über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie," 1832), und ich bin in weiterem Verlaufe derselben treu geblieben, ganz ebenso wie Weiße der seinigen.

Aber auch in Betreff Herbart's, dieses damals seitab stehenden Denkers, konnte ich mich nicht rein negativ, bloß ablehnend verhalten, wie mit seltener Uebereinstimmung Alle aus jenen philosophischen Bildungskreisen. Das Studium seiner (größeren) „Metaphysik" und seiner „Psychologie" überzeugte mich vielmehr von der Nothwendigkeit, dem „Gegebenen," Wechselnden, eine qualitative Mannichfaltigkeit beharrlicher Realwesen („Urpositionen") zu Grunde zu legen, und darum gerade hatte mir Herbart's Princip des Individualismus, der monistischen Lehre Hegel's gegenüber, unentbehrlichen Werth, ja durchschlagende Bedeutung. Aber Herbart's „einfache" Realwesen (reine „Urpositionen") waren für meine Metaphysik kein Letztes, bei welchem die metaphysische Forschung als der Gränze des sicher Erkennbaren stehen zu bleiben habe. Durch den gleichfalls nothwendigen Begriff „innerer Wechselbeziehung" unter ihnen begründete sich vielmehr für mich der Gedanke eines absoluten, einenden Weltprincips um so stärker, welcher zuletzt nur in der Idee eines all- und selbstbewußten Absoluten seinen erklärenden Abschluß finden konnte. Diese Ergebnisse in dialektischer Durcharbeitung zu zeigen, war Aufgabe meiner „Ontologie" (geschrieben 1835, erschienen 1836), welche in der Vorrede (S. VI.) über dies Doppelverhältniß zu Hegel und Herbart ganz ebenso sich ausspricht, wie ich es späterhin nur bestätigen und weiter ausführen

konnte. Der banale Vorwurf des „Eklekticismus," welcher mir deßhalb hier und da von den „Monisten" an den Kopf geworfen wurde, erschütterte mich wenig. Er bewies mir damals nur und jetzt noch, wie gründlich verschroben die herrschenden Vorstellungen über philosophische Entwickelung seyen; als wenn nicht gerade jeder ächte Fortschritt nur darin bestehen könne, aller Vorarbeiten sich zu bemächtigen, um daraus ein vollständigeres, ein relativ erschöpfendes Ganzes der Wahrheit herauszuläutern.

Was jedoch Weiße'n seinerseits zu der Behauptung veranlaßte, daß sein System den einzig berechtigten Fortschritt über Hegel enthalte, war durchaus nichts oben abgeschöpftes oder das Ergebniß einer selbstüberschätzenden Illusion, sondern konnte als berechtigtes Bewußtseyn von dem Werthe seiner eigenthümlichen Leistung gelten; und eben diesen Punkt finden wir bei Erdmann zu wenig berücksichtigt. Er ist aber der Ausgangs- und Erklärungsgrund für seine von da aus mit seltner Ausdauer und Consequenz durchgeführten Lehre, und so bietet er auch das einzig gerechte Kriterium zu seiner Beurtheilung. Darum wird es gestattet seyn, im Folgenden noch einmal darauf zurückzukommen.

Wenn Weiße selbst übrigens jenen Anspruch auf Alleingeltung seines Systemes nach Hegel späterhin nicht lauter und entschiedener nach Außen erhob, — in seinem Bewußtseyn zurückgenommen hat er ihn eigentlich niemals, er wirkte vielmehr stillschweigend mit bei Beurtheilung der Werke seiner philosophischen Zeitgenossen, — so geschah dies ohne Zweifel aus dem sehr berechtigten Grunde, weil diese „Prätension" die Schwierigkeiten nur vermehrt hätte, welche ohnehin der Anerkennung neuer Leistungen damals im Wege standen.

Dazu kam noch die in diesem Betreff ganz entgegengesetzte Gesinnung seiner nächsten, mit ihm gegen Hegel verbundenen Freunde. Ich selbst namentlich war gleich Anfangs mit der ausführlich motivirten Behauptung hervorgetreten, daß die volle und ganze Entwicklung der Philosophie niemals eine einfache und

zugleich stetige seyn, indem nur ein System jedesmal als allein berechtigtes (höchstens als das relativ vorzüglichere) betrachtet werden dürfe, daß im Gegentheil mehr als eine philosophische Richtung neben einander nicht nur gelten könne, sondern sogar gelten müsse; daß es überhaupt einer der unberechtigsten Ansprüche sey, weil beruhend auf gänzlichem Misverständniß der wahren Beschaffenheit philosophischer Aufgaben, „Schule" machen zu wollen, und unbedingte „Anhänger," d. h. Copieen seiner eigenen jeweiligen Denkweise zu verlangen. Sey man dagegen zur Einsicht gelangt, wie complicirt und vieldeutig ihrer Natur nach gerade die philosophischen Probleme sind, wie man jederzeit nur eine besondere Seite derselben auffassen könne, welche consequent und erschöpfend durchzuführen die einzig zu hoffende wie zu fordernde Leistung sey: so werde man gerade durch diese Erwägungen von der bloßen Polemik zur abwägenden Kritik der Gegengründe geführt und damit endlich das einzige, für die Wissenschaft förderliche Verhältniß eingeleitet, „daß man in der gegnerischen Ansicht das Element der eignen Weiterbildung aufsucht."

Und bei der Lebhaftigkeit solcher Ueberzeugungen durfte es kaum als Selbstüberhebung gelten, wenn ich erklärte: nicht sowohl darauf komme es mir an, gewisse philosophische Einseitigkeiten zu bekämpfen, um diese oder jene philosophische Wahrheit an ihre Stelle zu setzen, als vielmehr daran sey mir gelegen, die ganze jeweilige Art unsers Philosophirens und philosophischen Verkehrs auf eine höhere Stufe kritischer Selbstorientirung zu bringen, sodaß nun dasjenige mit vollem Bewußtseyn und mit beschleunigtem Erfolg geschähe, was in der bisherigen Weise des Kampfes der Schulen nur als der unbewußte oder nachträgliche Erfolg sehr spät, sehr mühsam und sehr unvollständig sich ergeben konnte: das Gesammtresultat der Wahrheit aus jenen verschiedenen Vorarbeiten zu gewinnen und es als gemeinsam Erworbenes zum Bewußtseyn Aller zu bringen. Ueberzeugt von dem Zeitgemäßen und Hochersprießlichen dieser Wendung hatte ich gewagt, eine „Philosophenversammlung" zu beantragen, welche durch den Versuch mündlichen Ver-

kehrs die praktische Ausführbarkeit meines Gedankens ergeben sollte. In Deutschland wurde der Vorschlag nur theilweise mit Beifall begrüßt, die meisten, namentlich unter den Fachgenossen, wandten sich mit offener Misbilligung oder mit stumm ironischem Lächeln davon ab. Nur von Frankreich her, aus dem Munde eines berühmten theologischen Gelehrten, erscholl die Stimme der Aufmunterung und der Hoffnung für solche gemeinsame Bestrebungen, nicht nur zur Weiterbildung der Philosophie, sondern auch zu vertiefterer Einwirkung derselben auf das politische und religiöse Leben der Gegenwart.*)

Einmal jedoch, i. J. 1847, kam die „Philosophenversammlung" zu Stande, unter dem Schutze eines hohen fürstlichen Gönners, durch die Beihülfe wohlwollender Freunde und einiger Gleichgesinnter; und als erster sehr gewagter Versuch dieser Art konnte sie wohl auf Anerkennung Anspruch machen. Aber der Erfolg war nur ein halber: die Gegner hielten sich fern, bedeutende Männer, unter ihnen Weiße, versagten ihre Beistimmung zum Plane, noch mehr ihre Mitwirkung. Und was noch wichtiger: nur durch Wiederholung, durch Uebung und Gewöhnung konnte der erste Versuch sich Vertrauen erwerben, und so als

*) J. Matter, de l'état moral, politique et litteraire de l'Allemagne, Paris 1847. Vol. II. S. 425—29. — Es ist noch immer wie für die Gegenwart geschrieben, was ein deutscher Berichterstatter darüber sagte: „Man erwäge wohl: — ein Franzose ist es, der dies Vertrauensvotum für die Philosophie, zunächst für die deutsche, hier niederlegt. Noch mehr: es ist ein französischer Theolog, der im ganzen Verlaufe seines Werks sich als Gegner aller negativen Bestrebungen gezeigt hat. Eben er erklärt die Philosophie für die einzige Macht, welche die Wirren der Zeit zu schlichten im Stande sey, und er traut ihr zugleich eine That des Gemeingeistes zu, während die deutschen Fachgelehrten stolz sind auf ihr Bekenntniß, von der Philosophie nichts wissen, noch annehmen zu wollen, während andrerseits die Schulphilosophen in ihren Klausen bleiben, um nur ihren Ruf und ihre Ruhe nicht zu gefährden durch Eingehen auf die bewegenden Fragen der Zeit. Ein kurzsichtiger Irrthum von beiden Seiten, gegen den wir den Protest seiner nachdrucksvollen Worte (Matter's) anrufen!" Vgl. J. H. Fichte „Grundsätze für die Philosophie der Zukunft, ein Vortrag zur Eröffnung der ersten Philosophenversammlung in Gotha am 23. September 1847 gehalten." Stuttgart 1847. Vorrede S. V. VI.

gleichberechtigt sich einbürgern neben den andern, längst anerkannten gelehrten Versammlungen. Diese Wiederholung aber mußte unterbleiben; denn die politische Erhebung der folgenden Jahre zog für geraume Zeit die geistigen Interessen der Nation vor eine ganz andere Rednerbühne, als die philosophische. So blieb das eigentliche Ziel unerreicht, welches ich in meiner Eröffnungsrede dahin bezeichnet hatte: jene Versammlungen sollten ein thatsächlicher und öffentlicher Protest seyn gegen die Ausschließlichkeit der Schulen und die Unversöhnlichkeit philosophischer Gegensätze. Diese zeigten sich vielmehr gerade damals unüberwindlicher als ich gedacht, und so ist bis jetzt Alles bei'm Alten geblieben.*)

Doch sey ausdrücklich erinnert, daß Weiße's Bedenken durchaus unpersönlicher, rein wissenschaftlicher Art waren. Sie hingen genau zusammen mit seiner Gesammtauffassung des damaligen Zustandes der Speculation und von dem, was allein da-

*) Zum Belege dafür darf vielleicht, wenigstens als Marginalnote zu einer Geschichte der philosophischen Zeitgenossenschaft, Folgendes erwähnt werden. Unter den Briefen, welche ich i. J. 1847 auf meine öffentlich ergangene Einladung zur „Philosophenversammlung" empfing, befand sich auch ein Schreiben des Herrn Frauenstädt aus Creuznach, wo er damals einer Kur wegen sich aufhielt. Er erklärte darin, die Versammlung in Gotha besuchen zu wollen, mit der ausgesprochenen Absicht, auf den allzusehr unbeachteten Denker Schopenhauer hinzuweisen und dessen Lehre dort zu vertreten. Umgehend empfing er von mir die freundlichste Einladung; desto besser, setzte ich hinzu, wenn er den einsamen Sonderling bewegen könne, selbst mitzukommen. Später hat nun derselbe Herr Frauenstädt Briefe Schopenhauer's an ihn veröffentlicht, („Arthur Schopenhauer; von ihm und über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von E. O. Lindner, und Memorabilien, Briefe, Nachlaßstücke von J. Frauenstädt." Berlin 1863.), in denen Schopenhauer, außer Pasquillantischem gegen mich und meine Aeltern, jene Philosophenversammlung als ein ausdrücklich wider ihn gerichtetes, listig ausgedachtes Manöver bezeichnet, um den Glanz seiner Philosophie in Schatten zu stellen und seine Leistungen „todtzuschweigen." Der gläubige, ja übergläubige Verehrer hat diesen Brief ohne Erwähnung des wahren Sachverhältnisses abdrucken lassen. Hatte er vergessen, daß er und sein Meister ausdrücklich eingeladen waren oder wollte er die Infallibilität desselben nicht Schaden leiden lassen? Dies beiläufig; denn der sonstige Inhalt des Briefwechsels hat mich nicht bewegen können, auf die literarischen Schmutzstellen desselben erwiedernd einzugehen.

bei noththue; dies aber könne durch keinerlei That des Zusammenwirkens, sondern allein durch die That des einzelnen Denkers vollbracht werden. Wir Andern durften ihm die Wahrheit dieser Auffassung vollständig zugestehen, ohne daß damit der Wunsch oder die Forderung an ihn selber erloschen wäre, diese seine eigenthümliche Leistung auch in mündlicher Verhandlung zu erproben und am Urtheile der Fachgenossen, sey es zu bestätigen, sey es zu modificiren, jedenfalls aber von der individuellen Beimischung zu befreien, welche jeder Einzelleistung vor solcher Erprobung angeheftet ist. Aber in letzter Instanz entscheidet hier doch nur die persönliche Stimmung und das Talent. Und so kann die noch immer offene Frage nach der vollkommnern Form des Verkehrs unter den Wissenschaftsgenossen dennoch nicht gemeingültig und nicht zwingend für Alle erledigt werden. Die Forscherpersönlichkeit, in welcher der wissenschaftliche Geselligkeitstrieb vorschlägt in Aneignung des Fremden, der stets zugleich vom Talente begleitet ist, vermittelnde Anknüpfungspunkte zu finden, wird in ihrem wissenschaftlichen Verkehre die Neigung zu Gedankenaustausch und Ausgleichung niemals unbezeugt lassen, während der Trieb des einsamen selbstgenügsamen Forschens in Andern von jenen Regungen nur selten berührt wird. Wenn wir die beiden Heroen älterer Speculation, Leibnitz und Spinoza, mit einander vergleichen, so werden wir den bezeichneten Gegensatz in ihnen auf das Stärkste ausgeprägt finden. Leibnitz bewährte auch darin seine geniale Vielseitigkeit, seinen erfinderischen Geist, daß er eigentlich immer gesellig dachte und trotz der überlegenen Macht und Selbstständigkeit seines Genius überall doch glückliche Anknüpfungspunkte zu finden wußte, um fremde Ansichten überleitend den seinigen anzupassen, während Spinoza, unbekümmert um dies Alles, in der einsamen Ruhe seiner großartigen Grundüberzeugung die völlige Genüge fand. Ebenso abgeschlossen und unzugänglich blieb Schelling, der, bis in sein hohes Alter nur für sich selber sinnend und forschend, ausdrücklich erklärte, „allein bleiben zu wollen und jeder Sectenstiftung abgeneigt zu seyn, weil er keinem Andern, am Wenigsten sich selbst die Frei-

heit der Untersuchung nehmen wolle."*) Fichte'n dagegen drängte es zur Mittheilung, und sein Talent gab ihm immer neue Wege und Wendungen ein zum Versuche, seine Zeitgenossen „zum Verstehen zu zwingen," was ihm von Schelling das charakteristische Spottwort zuzog, er habe „Kluge und Dumme" zu sich bekehren wollen. So blieb auch Weiße, eben um jener „Prätension" willen, überwiegend der einsame, sich selbst überlassene Denker, ohne daß ihn dies dennoch — und damit ist viel gesagt — ungerecht und parteiisch gemacht hätte gegen Fremdes, wenn es auch ohne wesentlichen Einfluß auf seine eigene Denkart blieb. Er war als productiver Philosoph consequenter und unerbittlicher Anhänger des eigenen Systems; aber als Mensch und als Beurtheiler fremder Werke konnte er frei über den Gegensatz hinwegsehen. Er zollte nicht bloß den Leistungen früherer Denker, sondern auch denen der Mitlebenden eine neidlose Anerkennung, wenn er sie wirklich für Leistungen halten konnte. Als musterhaftes Beispiel dafür können wir an die eindringende Beurtheilung erinnern, welche er von Lotze's „Mikrokosmus" in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" veröffentlicht hat, die zugleich eine seiner letzten Arbeiten war. Wir sind zwar nicht im Stande, allen Theilen dieses Urtheils oder seinem Gesammtergebniß beistimmend uns anzuschließen; und die Gründe dieser Abweichung hängen zugleich auf's Genaueste zusammen mit der eigenen Differenz, welche uns von Weiße scheidet. Dies hindert aber nicht, der Gewissenhaftigkeit und umsichtigen Billigkeit volle Anerkennung zu zollen, mit der Weiße jene in ihren methodologischen Ausgangspunkten, wie in ihren Ergebnissen so völlig abweichende Weltansicht beurtheilt hat.

Alles dies muß uns um so mehr einladen, demjenigen näher zu treten, was ein so tiefsinniger speculativer Geist, ein so energischer und ausdauernder Charakter, bei so reichen und vielseitigen Vorstudien, wie wir dies Alles in Weiße vereinigt erblicken, Neues und Eigenthümliches für die Speculation her-

*) Schelling, Philosophische Schriften. Landshut 1809. S. 503. Note. Vergl. Vorrede S. X.

vorgebildet habe. Dabei können wir uns nicht verbergen: einestheils, daß zwar das Grundapperçû, welches ihn, nach seiner eigenthümlichen Auffassung von Hegel's System, über diesen hinaushob, immer treu von ihm bewahrt blieb; anderntheils aber auch, daß das neue Gebäude, welches er auf jener Grundlage zu errichten gedachte, nicht ohne Schwankungen und mannigfache Aenderungen des Grundplanes zur Ausführung gekommen ist. Da zugleich seine schriftstellerische Laufbahn (leider schon jetzt!) abgeschlossen vor uns liegt: so wird es am Besten und Belehrendsten seyn, jenen entscheidenden Ausgangspunkt zuerst mit voller Schärfe hervortreten zu lassen und dann zu zeigen, was Weiße in seinen letzten und reifsten Darstellungen daraus zu machen gewußt habe. Die Zwischenphasen dieser Entwicklung genau aufzuweisen, möchte schwierig seyn und kaum lohnend für den gegenwärtigen Zweck einer allgemeinen Charakteristik.

III. Das negativ Absolute: Umbildung der „Beweise für das Daseyn Gottes."

Schon in seiner ersten größern, eigentlich philosophischen Schrift, in seinem „Systeme der Aesthetik" (1830), hat Weiße, zwar nur beiläufig in einer Note (Bd. I. S. 6. 7.), aber mit Klarheit und Schärfe, die Grunddifferenz bezeichnet, welche ihn von Hegel trennte, und die ihn antrieb, einen Neubau des Systems der Philosophie zu versuchen, und zwar ausdrücklich auf Grundlagen der Hegelschen Lehre.

„Wenn in dem berühmten und berüchtigten Satze: das Vernünftige ist das Wirkliche und das Wirkliche ist das Vernünftige, das Vernünftige die logische Idee, das Wirkliche aber das in Raum und Zeit (welche in Wahrheit, wiewohl nicht nach Hegel, selbst unmittelbare Gestalten der logischen Idee sind) Daseyende und Werdende bezeichnen soll: so wäre derselbe vielmehr so zu setzen: das Vernünftige ist absolute Formbestimmung, die unbedingte Grundlage und conditio sine qua non des Wirklichen."

Und in noch directerer Polemik gegen Hegel setzt er im

Texte (S. 6.) ausdrücklich hinzu: „Noch nämlich hat sich die Wissenschaft der Logik nicht für dasjenige erkannt, was sie in Wahrheit ist: für die Totalität der nothwendigen und ewigen Begriffsformen, die allem Seyn zu Grunde liegen, ohne an und für sich es schon zu enthalten oder zu erschöpfen. Daher kommt es, daß der Begriff der Idee, welcher unter diesen Formen die höchste und alle übrige in sich befassende ist, dennoch in einem ziemlich unbestimmten und mehrdeutigen Sinne von ihr angewandt wird. Wie alle die vorhergehenden Begriffsbestimmungen, so verwechselt sie auch die der Idee, als die höchste unter ihnen, mit dem (nicht mehr logischen oder metaphysischen) Inhalte: dergestalt, daß sie das positive Mehr, welches in diesem ist, nicht anerkennt, sondern ihn, wo sie Bestimmungen, die von den logischen als solchen verschieden sind, an ihm findet, dies für eine Trübung und Verunstaltung des reinen und absoluten Begriffes erklärt."

Hierdurch ist nun mit Weiße's Worten auf's Treffendste bezeichnet, was ihn mit Hegel's Lehre verband und was ihn zugleich auf das Tiefste mit ihr entzweite, dasselbe, was er an einer andern, schon angeführten Stelle die „formale Wahrheit" und die „materiale Unwahrheit des Systemes" nennt. Es ist die ganze antiindividualistische Richtung Hegel's, seine Neigung, das Allgemeine, Unpersönliche zu „verabsolutiren," das Individuelle, die Persönlichkeit als durchaus nur der Endlichkeit angehörend und als die perennirende Form „unendlicher Verendlichung" des Absoluten zu bezeichnen. Diese polemische Seite war es zunächst, die Weiße mit uns Andern verband, welche zugleich mir, wie ihm selber, die Ueberzeugung gab, daß auch in dem von uns Beiden versuchten Wiederaufbau des Systemes nicht bloß das Ziel, sondern auch der Weg zu diesem Ziele in wesentlicher Uebereinstimmung bleiben werden.

Aber schon hier, in der kritisch-polemischen Auffassung von Hegel's Princip, ergab sich bei schärferer Erwägung eine Differenz, welche uns im weiteren Fortgange unserer Arbeiten die volle Uebereinstimmung niemals gewinnen ließ. Und nicht unwichtig

ist es für die schärfere Einsicht in die gegenwärtigen Gestaltungen nachhegelscher Philosophie, auf diese ursprüngliche Differenz, d. h. auf die Möglichkeit einer Doppelauffassung des Hegelschen Princips, auch jetzt noch hinzuweisen.

Ich blieb der Sache nach dem Grundgedanken Hegel's näher als Weiße, während ich in der geforderten Umgestaltung des Systems viel weiter abwich, als Weiße wenigstens im Anfange für nöthig hielt. Für mich war das bleibend Große und ewig Wahre, zugleich das Anziehende und mit Recht Begeisternde in Hegel's Lehre darin enthalten, daß er das Vernünftige, den λόγος, als schlechthin alles Seyn beherrschend zu verkündigen wagte, daß er zugleich den durchgeführten Beweis davon im großartigsten Maasstab, durch den Entwurf einer „philosophischen Encyklopädie," zu geben unternahm. Das Unvollständige, zu Ueberwindende und Hinwegzuarbeitende, bestand mir zunächst darin, daß diese Vernunft ein unpersönliches, abstractes Wesen blieb, daß Hegel sie nur „unter der Kategorie des Weltgeistes" zu denken gewußt hatte. Weiße dagegen fand den Grundmangel der Hegelschen Lehre umgekehrt darin, daß er die Vernunft, als solche, und nur die Vernunft, zum Principe des Ganzen gemacht habe; denn die Vernunft, die „absolute Idee," wie sie Hegel in seiner „Logik" dargestellt, sey nur das in sich geschlossene System der ewigen Formenwelt „die an sich leere Totalität der Kategorieen," — kurz dasjenige, was Weiße seinerseits das „negativ Absolute" nennt. Und der Grundfehler, das πρῶτον ψεῦδος Hegel's, besteht ihm eben darin, daß er dies „an sich leere" „Formabsolute" zum Inhalt und zur Wahrheit von allem Daseyn, znm eigentlichen „Realen" gemacht habe.*)

---

*) Weiße ist mit dieser Auffassung von Hegel's Lehre am Deutlichsten und Ausgeführtesten in seiner 1842 erschienenen Schrift hervorgetreten: „das philosophische Problem der Gegenwart, Sendschreiben an J. H. Fichte" (Leipzig 1842), indem er dort zugleich jene meine Deutung der Hegelschen Lehre ausführlich bekämpft. Ich habe ihm darauf geantwortet in einem kritischen Aufsatz: „Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Phi-

Hiernach erwuchs ihm nun auch sein eigenthümlicher Begriff von der Aufgabe der „Metaphysik.“ Sie ist ihm eben die Lehre von jener „ewigen Formenwelt,“ der Inbegriff aller „Gesetze des Seyns und Denkens,“ welche die „Daseynsmöglichkeit“ jedes Wirklichen, auch die der Gottheit, bedingen; und sie verhält sich zu den realen Theilen des Gesammtsystemes der Philosophie ebenso, wie die reine Mathematik sich zur angewandten verhält. Auch dies einfache Grundapperçü und die Hauptgliederung der Metaphysik und des gesammten Systems der Philosophie nach diesem Gedanken ruhte lange in seinem Geiste. Schon in seinem frühesten Werke, in seiner „Aesthetik“ (1830. Bd. I. S. 29. fg.), war er derselben sich deutlich bewußt, als er die Worte schrieb:

„Es ist eben die Idee der Wahrheit, das Erkennen unter der Gestalt der Ewigkeit, d. h. das Bewußtseyn des Geistes erstens über das unbedingt Nothwendige, welches das Logische mit Einschluß des Raum- und Zeitbegriffes, in denen die logische Idee als solche sich ausprägt, und des gesammten Mathematischen ist. Und sodann zweitens über die Natur und den Geist selbst, als über Wesenheiten, die an sich zwar nicht mit gleicher Unbedingtheit wie die logische Idee, aber sobald sie einmal sind, nothwendig unter der Gestalt dieser Idee bestehen.“

---

sophie“ (Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie Bd. X. S. 235. flg. Bd. XI. S. 25. flg. 1843.), welche Abhandlung als ein entscheidendes Actenstück über die Grunddifferenz unserer Systeme nicht übersehen werden dürfte. In Betreff Hegel's mache ich ihn aufmerksam (Bd. X. S. 268. flg.) auf das Gezwungene und Gewagte seiner Deutungen von Hegel's Princip den einzelnen Ausführungen des Systemes gegenüber, und suche so meine Auffassung Hegel's von Neuem zu vertreten. Daß daraus auch eine verschiedene Ansicht über die nächsten Aufgaben der Philosophie, namentlich der Metaphysik, für uns erwachsen mußte, ist schon angedeutet worden. Jeder blieb seiner Ueberzeugung getreu und verfolgte den eigenen Weg nur um so entschiedener. Jetzt liegen beide Wege abgeschlossen vor uns; denn auch der Ueberlebende weiß seinerseits nichts Neues mehr hinzuzufügen. Jetzt ist es nur noch seine Aufgabe, ohne (wenigstens bewußte) Parteilichkeit, eine vergleichende Charakteristik beider Standpunkte zu versuchen.

Und in einer Note fügt er die charakteristischen Worte hinzu, welche an ähnliche Aeußerungen Schelling's erinnern können: „Auch das Seyn der Gottheit ist nicht als unbedingte Nothwendigkeit, sondern als That ihrer selbst zu fassen. Es stände bei ihr, nicht sie selbst zu seyn, wenn sie gar nicht seyn wollte; aber es stände nicht bei ihr, die logischen Gesetze und Begriffsformen des Seyns zu verändern oder zu vernichten." Man hat solche und ähnlich klingende scheinbare Paradoxieen vielfach angefochten; aber man muß zugestehen, daß dieselben, abgesehen von einem allgemeinen Bedenken, welches sich gegen den ganzen Standpunkt erheben läßt und das wir nicht verschweigen werden, nach der einmal gefaßten Consequenz dieses Standpunktes einen guten, berechtigten Sinn haben.

Um nun die Lehre Weiße's in ihren Hauptzügen weiter zu verfolgen durch sichere, quellenmäßige Erforschung, schien uns das Angemessenste, weder eines der frühern systematischen Lehrwerke Weiße's (namentlich seine „Metaphysik," 1835, deren Ergebnisse nachher vielfache Modificationen von ihm erhalten haben), noch sein großes theologisches Hauptwerk: „Philosophische Dogmatik" (1856 — 1862) zu Grunde zu legen, welches durch die mannigfachen, eng mit seinem philosophischen Inhalt verwachsenen theologischen Excurse eigentlich ein fremdes Element der rein gedankenmäßig fortschreitenden Untersuchung beigemischt hat; sondern an eine spätere, mehr übersichtlich gehaltene Darstellung uns zu wenden, welche in schöner Abrundung alles Charakteristische seiner Lehre hervortreten läßt. Sie ist unter der Bezeichnung: „Gott" der großen Ersch-Gruberschen „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste" einverleibt*) und scheint um dieses allerdings kaum zweckmäßig gewählten Ortes willen bisher die verdiente Aufmerksamkeit noch nicht gefunden zu haben.

Alle Erkenntniß übersinnlicher Dinge, — so beginnt Weiße

*) Erste Section: Bd. LXXV. S. 395. fg. Dazu noch als Ergänzung die beiden, gleichfalls daselbst veröffentlichen Artikel: „Glaube" und „Gewißheit."

nach einigen einleitenden Betrachtungen, die wir übergehen — ist für den menschlichen Geist in doppelter Weise bedingt: zuerst durch die Immanenz des Vernunftabsoluten, als unendlicher, in einem Cyklus schlechthin nothwendiger Denk- und Daseynsformen einheitlich abgeschlossener Denk- und Daseynsmöglichkeit, in diesem Geiste; alsdann durch religiöse Erfahrung, welche durch Geschichte ihm zu Theil wird und durch eine Steigerung innerhalb dieser Geschichte sich immer mehr in ihm vollendet.

Die Idee des Absoluten, in rein theoretischer und rein vernunftmäßiger Weise aufgefaßt, als ein Seyn, welches frei ist von allen Prädicaten der Bedingtheit und Endlichkeit, ist daher (vorerst) scharf zu unterscheiden von den Begriffe der Gottheit, weil dieser von sittlichen und praktischen Beziehungen unabtrennlich ist, welche in jener Idee an sich noch nicht enthalten seyn können. Der Beweis für das Daseyn Gottes hat mithin wesentlich den Charakter und Zweck zu zeigen: daß die Verbindung der speculativen Idee des Absoluten mit dem Principe der Sittlichkeit unumgänglich sey (S. 404.) .

Der Gedanke jener Daseynsmöglichkeit übrigens, welche zunächst mit der Idee des Absoluten zusammenfällt, ist keinesweges ein leerer, ein inhaltsloser. Er schließt im Gegentheil eine Unendlichkeit von Bestimmungen in sich, die, wenn auch keine von ihnen darauf Anspruch machen kann, ein Wirkliches zu seyn, dennoch insgesammt aller Wirklichkeit als Gesetze, als Formen, mit einem Worte: als ursprünglich, durch eine ewige Nothwendigkeit, gezogene Gränze ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen.

Was unter einer solchen, alle Wirklichkeit bedingenden, an und für sich schon daseyenden, nicht erst von der (factischen) Wirklichkeit ihr Daseyn erborgenden Möglichkeit zu verstehen sey, das läßt sich für das natürliche Bewußtseyn am Bequemsten verdeutlichen durch das Beispiel der Mathematik. (Dies um so mehr, hätte Weiße hinzufügen können, als ja nach ihm „die mathematischen Wahrheiten“ selbst ein sehr wesentlicher Bestand-

theil sind jener ewigen Formenwelt, auf's Eigentlichste Prädicate seiner „Idee des Absoluten.") Diese Wissenschaft, deren Wahrheiten ihre Evidenz nicht einem sinnlichen Augenschein, sondern eben nur der reinen Vernunftnothwendigkeit, absoluter Undenkbarkeit des Gegentheils verdanken; — sie bewegt sich, insofern sie nämlich die reine, nicht die angewandte ist, durchweg im Gebiete der Daseynsmöglichkeit. Die Philosophie wird diesen Begriff zugleich höher und allgemeiner zu fassen haben, indem sie in dem Begriffe der „Urmöglichkeit" zugleich den Gedanken eines Absoluten findet, eines höchsten oder letzten Möglichkeitsgrundes für alles Wirkliche, sowohl der Gottheit selbst, als der gesammten endlichen Dinge. Dies sey, fügt Weiße hinzu, auch der bisher mehr nur dunkel gefühlte, als klar erkannte Sinn des „ontologischen Beweises," wenigstens das einzig Wahre und bleibend Wahre an demselben.

Er gesteht übrigens zu, daß er keinen Vorgänger in der bisherigen Geschichte der Philosophie für jene Assertion anzuführen im Stande sey; doch könne er sich auf die innere Wahrheit der Sache und auf die Folgerichtigkeit seines Gedankenganges berufen, welcher wesentlich unterstützt werde durch die weitere Betrachtung, daß ein ontologischer Beweis für das Daseyn Gottes nur insoweit, aber insoweit allerdings geführt werden könne, als jene reine Denk- und Daseynsmöglichkeit nirgend anders als eben in Gott zu suchen sey, als ein wesentliches Moment im Begriffe der Gottheit, ja als das nothwendig erste ihrer Momente, wenn auch nicht als die ganze Gottheit. (S. 410.b.)

Die Wichtigkeit der Sache wird es rechtfertigen, wenn wir einige kritische Bemerkungen nicht zurückhalten, deren wir uns niemals entschlagen konnten, so oft wir dieser Gedankenrichtung des Freundes begegneten, welche unter verschiedenen Modificationen in seinen Schriften wiederkehrt. Trotz der unbestreitbaren Wahrheit, die ihr zu Grunde liegt, scheinen uns hier doch verschiedene Elemente zusammengeflossen zu seyn, deren genauere Sonderung nöthig wird, wenn sie der Wissenschaft dauernd sollen zu

Gute kommen. Es sind in jener Argumentation zwei wohl zu unterscheidende Begriffe enthalten, deren jeder eigenthümliche Berechtigung hat und so zur Prämisse eines besonderen Schlußverfahrens und Wahrheitsgehaltes dienen kann.

Was zuförderst den ontologischen Beweis betrifft, so finden wir in der bezeichneten Verbesserung Weiße's eine kaum zu rechtfertigende Umdeutung seines ursprünglichen Sinnes, durch welche nach unserm Urtheil der ihm eigenthümliche Werth gerade geschwächt oder verdunkelt wird. Der Gedanke, der dem ontologischen Beweise zu Grunde liegt und welcher, unabhängig von den syllogistischen Verkünstelungen, welche er erfahren hat (und gegen diese eigentlich ist die Kantische Widerlegung gerichtet), durch seine Einfachheit und natürliche Faßlichkeit noch immer sich empfiehlt, läßt sich auf folgenden Gedankengang zurückführen, welchen Kant's Widerlegung um so weniger trifft, als das positive Resultat seiner Kritik der reinen Vernunft gerade in demselben Gedanken gipfelt, welcher die Prämisse des ontologischen Beweises ist, nämlich in dem Beweise von der „Apriorität" der Idee des Absoluten. Das Vorhandenseyn des Begriffes eines Unbedingt-Allbedingenden im menschlichen Bewußtseyn läßt uns nothwendig auf die Realität dieser Idee, d. h. auf die Wirklichkeit eines solchen Wesens zurückschließen, indem der Ursprung und der Inhalt dieser Idee in unserm Bewußtseyn sonst durchaus unerklärbar bleiben müßte, sofern dieselbe durch nichts Empirisches, Endliches und Bedingtes veranlaßt seyn kann. In populärer Weise wurde dieser wichtige Gedanke bei den Cartesianern durch folgendes, nicht unglücklich gewählte Gleichniß erläutert. Wenn das Bild der Sonne in einer dunkeln Cisterne sich widerspiegelt, so würde die abspiegelnde Wasserfläche, sofern man ihr Bewußtseyn und Schlußvermögen beilegen dürfte, berechtigt seyn, von jenem Bilde zurückzuschließen auf das Seyn einer dasselbe bewirkenden Ursache außer ihr selber, einer Sonne. So läßt die Idee des Unbedingten, Urwirklichen in uns auch auf die Realität desselben unmittelbar uns zurückschließen. Das Eigenthümliche dieses Beweises beruht allerdings darin, aus dem

Inhalte eines Begriffes (einer Idee) das ihr entsprechende Seyn zu folgern, d. h. wie Kant es seinerseits ausdrückte, aus dem Begriffe die Existenz „herauszuklauben." Das Berechtigte dieser Folgerung im gegenwärtigen Falle hat sich aber durch die historische Entwicklung des ontologischen Beweises vollständig bewährt, indem Hegel, der wohl zugeständlich für jetzt den Abschluß darüber gegeben hat, ganz wie Kant und völlig mit gleichem Rechte bemerkt, der ontologische Beweis sey es, der dem kosmologischen und teleologischen als eigentliche Prämisse zu Grunde liege. Daher wird es vielleicht der Mühe lohnen, auf die Hauptmomente jener Entwicklung einen Blick zu werfen.

Zuvörderst ist nicht zu übersehen, daß die beiden „Erfinder" oder besser gesagt: die bewußten Entwickler des ontologischen Argumentes, Anselm von Canterbury und Cartesius, dasselbe nicht für sich, sondern im Zusammenhange mit vorausgehenden Betrachtungen vortrugen.

Ersterer, in seinem Monologium, geht davon aus, daß die (endlichen) Dinge uns auf ein Wesen zurückweisen, daß alle ihre Prädicate in sich vereinigt, die zusammenfassende Einheit, das „summum" derselben ist. Da nun das schlechthin gemeinsame Prädicat aller (endlichen) Dinge ihre Existenz ist, so ist ein absolut existirendes Wesen zu denken nothwendig, eine essentia, welche der Urquell aller übrigen Existenzen ist. Dies Wesen ist Gott. Er ist demzufolge Alles im höchsten Grade, summe ens, summe vivens, summe bonum, kurz summum omnium quae sunt, oder ens quo nihil maius cogitari nequit. So im Wesentlichen der Beweis von Anselmus in seinem vorausgehenden Monologium. Nebenbei sey bemerkt, daß in dieser Argumentation der eigentliche Kern, der concentrirteste Ausdruck des kosmologischen Beweises zugleich schon enthalten ist. Das Gegebenseyn endlicher Dinge, welche ebendamit den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben, läßt uns mit Nothwendigkeit auf das Daseyn eines letzten, unbedingten und allbedingenden Urgrundes zurückschließen, da der regressus in infinitum undenkbar bleibt.

Erst in dem darauf folgenden Proslogium, welches den eigentlich sogenannten „ontologischen" Beweis zum ersten Male uns vorführt, legt Anselmus den bereits gefundenen Begriff eines ens, quo nihil majus cogitari nequit, zu Grunde, um durch ein apagogisches Beweisverfahren zu zeigen, daß derjenige, welcher dem ens, quo maius cogitari non potest, dennoch die Existenz absprechen wollte, in einen Widerspruch mit seinem eignen Denken geriethe, indem er zugeben muß, daß ein Esse sowohl in intellectu als in re ein Größeres sey, als ein Esse bloß in intellectu. In dem dort gegebenen Zusammenhange erscheint dies aber lediglich als Excurs, als eine beiläufige Betrachtung um die bekannten Worte des 14. Psalms: daß nur der insipiens sagen könne, es sey kein Gott, logisch zu rechtfertigen: denn wenn er die Idee Gottes nur wirklich denke, könne er ihn nur als existirend denken. Als ein für sich bestehender und vollständiger „Beweis für das Daseyn Gottes" ist er in der scholastischen Philosophie niemals zur Geltung gekommen und Thomas von Aquino hat ihn ausdrücklich für unzureichend erklärt.

Erst Cartesius nahm diesen Gedanken selbstständig auf, indem er ihn zu einem vollständigen, für sich bestehenden Beweise entwickelte, aber nur auf der oben bezeichneten psychologischen Grundlage. „Das bloße Daseyn der Idee eines Unendlichen in uns beweist die reale Existenz des unendlichen Wesens oder Gottes außer uns, welcher sowohl Original als Urheber jener Idee ist, indem nur er sie uns eingegeben haben kann, da Nichts in uns oder außer uns sonst zu ihr Veranlassung geben könnte."*)

Leibnitz wußte gegen dies Beweisverfahren nur das einzuwenden, daß in ihm noch eine Lücke ausgefüllt werden müsse. Vor allen Dingen sey zu erweisen, daß der Begriff eines solchen vollkommensten Wesens ein logisch möglicher, widerspruch-

*) Wie Cartesius diese Grundgedanken in den verschiedensten Wendungen entwickelt und gegen die Einwendungen gerechtfertigt hat, ist von Erdmann im „Grundriß der Geschichte der Philosophie" 1866. Bd. II. S. 14. 15. sehr lichtvoll dargestellt worden.

freier Gedanke sey; erst dann könne von der Existenz desselben in unserm Bewußtseyn auf seine Realität außer demselben ein gültiger Schluß gemacht werden; denn allein unter dieser Voraussetzung sey die Nothwendigkeit eines höhern Ursprungs für jenen Begriff gesichert. Den Beweis seiner logischen Denkbarkeit aber fand er darin, daß die Realitäten, die in dem vollkommensten Wesen vereinigt seyn sollen, eben als Realitäten, als lautere Bejahungen sich nicht gegenseitig aufheben, in ihrer Vereinigung neben einander daher möglich sind oder als „compossibiles" gedacht werden können.

Mit dieser Erweiterung wurde der ontologische Beweis von Wolff aufgenommen und in seiner „theologia naturalis" Pars I. u. II. (1736. 37.) weiter ausgesponnen. Aber auch hier erscheint er nicht als einziger und ausschließlicher, sondern als die zweite Hälfte eines Gesammtbeweises, von dem es auch jetzt noch interessant ist, sich einen übersichtlichen Begriff zu verschaffen. Im ersten Theile der „theologia naturalis, integrum systema complectens, quo existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur," geht er vom Gegebenseyn einer endlichen Welt aus, deren Bedingtheit (contingentia) uns auf die Existenz einer höchsten unbedingten Ursache zurückführt, welche nicht nur als Grund der Welt, sondern auch als Grund ihrer selbst (aseitas) gedacht werden muß. Als Grund dieser Welt muß sie in höchster Vollkommenheit (eminenter) Alles in sich vereinigen, was die Welt an wirklicher Realität enthält, dagegen nicht, was wir bloß imaginärer oder phänomenaler Weise ihr beizulegen gewohnt sind. Nach dieser „aposteriorschen" Grundlage entwickelt er dann die Attribute des göttlichen Wesens auf dem Wege des Zurückschließens von der gegebenen Beschaffenheit der Welt auf die nothwendig zu denkenden Eigenschaften eines „vollkommensten Wesens."

Den umgekehrten Lehrgang macht nun der zweite Theil, „in quo existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae (a priori) demonstrantur etc. Hier wird vom schon gewonnenen Begriffe des „voll-

kommensten Wesens" ausgegangen und daraus auf seine Existenz geschlossen. Die erste Sorge dabei ist zu zeigen, daß dieser Begriff ein möglicher, ein widerspruchsfreier sey, indem die Vereinigung aller Realitäten in ihm „compossibilis" sey. Ens perperfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo." Der Begriff der „Realität" aber bildet ebenso den Gegensatz zum Begriffe der Negation, der Abwesenheit gewisser Vollkommenheiten, als zum Begriffe des bloß Phänomenalen, welches in unsern ungeläuterten Vorstellungen (perceptiones confusae) vom Realen seinen Grund hat. Vom Begriffe der Existenz gilt jedoch weder, daß er zu den Negationen, noch daß er zu dem bloß Phänomenalen gehöre; Existenz ist daher eine „Realität" und kann mithin dem vollkommensten Wesen ohne Selbstwiderspruch nicht abgesprochen werden.

Soweit Wolff in der ihm eigenen, von seinen Nachfolgern im Wesentlichen beibehaltenen Ausführung des ontologischen Beweises. In dem von ihm gegebenen Zusammenhange, als zweiter Theil und als Fortsetzung des kosmologischen Arguments, beansprucht er wenigstens keine selbstständige Bedeutung; denn er wiederholt nur in apagogischer Weise, ganz wie dies bei Anselmus geschah, daß es ein Widerspruch wäre, dem vollkommensten Wesen die Existenz abzusprechen, da man doch, (aus andern, früher schon vorgetragenen Gründen) genöthigt sey, die Idee eines solchen vollkommensten Wesens zu denken. Daß man mehr und mehr auf den zweiten Theil dieser Argumentation Werth legte, erklärt sich sehr leicht. Man glaubte die Bündigkeit des Beweises zu verstärken, wenn man die Idee des „vollkommensten Wesens" nach der Bedeutung ihres Inhalts möglichst hervorhob. Man verdunkelte damit freilich den ersten Moment, der doch den Ausgangs- und Stützpunkt der ganzen Beweisführung bildete, bei Cartesius: das Vorhandenseyn einer solchen Idee in unserm **Bewußtseyn**, bei Wolff, das kosmologische Argument. Vergißt man indeß jenen Ausgangspunkt nicht und legt ihn ausdrücklich der ontologischen Be-

weisführung unter, so ist der Haupteinwand gegen sie beseitigt und sie selber gewinnt den weitern richtigen Sinn, die selbstständige Bedeutung: daß damit die „Apriorität" dieser Idee, ihr nicht menschlicher Ursprung, zum ausdrücklichen Bewußtseyn erhoben wird. So kann man zugleich sich erklären, wie die größten und scharfsinnigsten Denker, ein Anselmus, ein Cartesius, Leibnitz, Wolff und zuletzt noch Hegel in ihr Befriedigung fanden. Daß auch Kant mit diesem Sinn des ontologischen Arguments sich in Uebereinstimmung befinde, ist schon oben gezeigt worden. Ja es ist nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß der Grundgedanke desselben auf's Eigentlichste den Geist der ganzen neuern Speculation und ihren gemeinsamen Charakter bezeichne. Es ist dieser eben, so oder anders ausgedrückt, das Einverständniß über die Grundwahrheit, daß „in unserm Bewußtseyn Gott ein unverkennbares, ein unwiderstehliches Zeugniß von sich niedergelegt habe."

Nicht ohne Absicht haben wir der historischen Entwicklung des ontologischen Beweises genauer nachgeforscht. Es gilt nämlich zu zeigen, wie sehr sein eigentlicher Sinn der Deutung fremd sey, welche Weiße ihm gegeben, indem er lediglich den Begriff eines „Formabsoluten," des „Inbegriffes aller Daseyns- und Denkmöglichkeit" in ihm erblicken will, wie wenig daher die jenem Beweise zugedachte Verbesserung dazu beitragen könne, ihm sein verlorenes Ansehen zurückzugeben. Im Gegentheil: wenn, wie sich nach unserer urkundlichen Darstellung gezeigt hat, die wahre Bedeutung des ontologischen Beweises darin besteht, die überempirische Beschaffenheit, die „Apriorität" der Idee eines Urwirklichen zu begründen: so ist ebendamit auch jede Möglichkeit abgeschnitten, in diesem Urwirklichen nur den Formbegriff „alles bloß Möglichen," die Gesammtheit „aller nichtseyenden Bedingungen des Seyenden" wiederzufinden. Die ganze Unterscheidung zwischen Form und Gehalt, zwischen bloßer Daseynsmöglichkeit und concreter Wirklichkeit ist offenbar das Product einer sehr vermittelten und keineswegs jener „apriorischen" Evidenz sich erfreuenden philosophischen Re-

flexion, welche anwendbar seyn mag auf den Begriff endlicher und bedingter Wesen, bei welchen, scholastisch gesprochen, ihre essentia und existentia genau zu unterscheiden wohlgethan seyn mag. Im Urwesen, welches zugleich der Urgrund ebenso alles Möglichen wie alles Wirklichen ist, verschwindet die Berechtigung zu solcher Unterscheidung durchaus; für dasselbe giebt es kein „bloß Mögliches," was nicht zugleich wirklich wäre; seine essentia involvirt ganz und vollständig seine existentia; und die einzig richtige Bestimmung des Absoluten von hier aus wäre nur die: daß bei ihm jener ganze Reflexionsunterschied als durchaus ungültig zu verneinen sey. Am Allerwenigsten daher kann man nach diesen Prämissen eine objective Unterscheidung im Wesen Gottes begründen, ein „prius" seiner eigenen Existenz, und eine derselben (wenn auch nur begrifflich) vorausgehende „Daseynsmöglichkeit," welche er durch „selbstschöpferische That" erst ausgefüllt und solchergestalt sich „Wirklichkeit" gegeben habe. Doch glaube ich mich über diesen Lehrpunkt des Weißeschen Systems bereits in meiner Abhandlung: „über den Begriff des negativen Absoluten und der negativen Philosophie" erschöpfend ausgesprochen zu haben*), auf welche zu verweisen hier um so mehr genügt, je weniger mir daran gelegen seyn kann, auf etwa hier begangene Irrthümer erneuert hinzuweisen, statt des belehrenden Geschäftes, aufzudecken, was an dem ganzen Gedanken dennoch Probehaltiges und Werthvolles sey. Und dies führt uns auf den zweiten schon angekündigten Gesichtspunkt.

Denn allerdings hat Weiße durch jene Deutung des ontologischen Beweises auf ein anderes wichtiges Erkenntnißelement hingewiesen, dessen Hervorhebung als durchaus zutreffend und verdienstlich zu erachten ist; und auch die Wendung, diesen Gedanken gerade an den „mathematischen" Wahrheiten zu exemplificiren, hat sich seit Pythagoras und Platon bis auf J. G. Fichte den Philosophen mit fast unwillkürlicher Nöthigung aufgedrängt.

*) Zeitschrift für Philosophie u. s. w. Bd. X. S. 260. fg.

Wenn Pythagoras in der Erkenntniß der Zahlen und Zahlenverhältnissen den Charakter eines durchaus Unbedingten und Allgemeingültigen fand, wenn Platon eben deßhalb die Geometrie für den Vorhof der wahren Wissenschaft erklärte, wenn Fichte endlich in seiner (spätern) Darstellung der „Wissenschaftslehre" (1801) von der einleitenden Betrachtung anhob, daß jede geometrische Wahrheit darum und nur darum ein „Wissen" sey, weil sie in einem durchaus geschlossenen und vollendeten Ueberblick eine unendliche Möglichkeit einzelner, empirisch gegebener Fälle zusammenfasse, so liegt jenen verschiedenen Betrachtungen die gemeinsame Evidenz zu Grunde: daß es überhaupt Wahrheit gebe, ewige, unveränderlich gleichbleibende Grundbestimmungen für alles Erkennnen wie für alles Seyn, und daß dadurch allein die „Einheit des Subjectiven und Objectiven" bewirkt werde, auf welcher die Möglichkeit aller Wissenschaft beruht. Dieser ebenso einfache als erhabene, zugleich unwiderstehliche Gedanke von der Existenz einer ewigen Wahrheit, an welcher erkennend „theilzunehmen" der menschliche Geist „von Gott" gewürdigt sey, ein Gedanke, der schon seit Augustinus der mittelalterlichen Philosophie nicht fremd war und dort in den verschiedensten Gestalten auftritt, er kann allerdings eine Deutung erhalten, welche ihn dem Grundgedanken des ontologischen Beweises ähnlich macht, und einer solchen können auch wir mit vollster Ueberzeugung beitreten. Das Denken, die „Vernunft" ist nur Eine in uns Allen, zugleich in ihren Aussagen für unser Bewußtseyn, wie in ihren Wirkungen für die Dinge eine durchaus entschiedene, unveränderliche, unvergängliche. Sie ist das schlechthin Unbedingte in allem bedingten Daseyns- und Erkenntnißgehalte; aber ihr eigner Inhalt, der Inbegriff jener ewigen Wahrheiten und Denkgesetze, sagt nicht aus, daß irgend Etwas sey, sondern allein, wie es seyn müsse, wenn es wäre, und daß das Gegentheil davon ein nichtzudenkender Widerspruch seyn würde. So erhalten wir allerdigs (mit Weiße) den Begriff eines „Absoluten" von rein formalem, „negativem" Charakter; und ebenso richtig ist Weiße's Behauptung, daß dies Ab-

solute nicht die Idee der Gottheit irgendwie erschöpfe. Nun kann allerdings mit Grund behauptet werden (abermals mit Weiße), daß es das Charakteristische des Hegelschen Standpunktes sey, jene dem menschlichen Geiste wie allem endlichen Daseyn immanente „Vernunft“ zu „verabsolutiren“ und damit als das Höchste, als Gott, zu fassen; und insofern wäre Weiße's Polemik gegen das Hegelsche System völlig zutreffend, vorausgesetzt, daß nicht unerwogen bleibe, welchergestalt Hegel jenes Absolute, die absolute Idee, nicht blos als formales Princip, als System der Kategorieen, sondern als concrete Macht, als den positiven Grund alles „vernünftigen“ Inhalts in den Dingen habe darstellen und begründen wollen. Liegt in dieser Begriffsbestimmung Hegel's noch ein Mangel, eine Einseitigkeit, so läßt sie sich wenigstens nicht vollständig oder nicht zutreffend durch Weiße's Formel weder bezeichnen noch beseitigen. Und ihr gegenüber, glauben wir, hat unsere abweichende Auffassung Hegels noch immer einige Berechtigung für sich anzusprechen.

Auf diese Weise allseitig orientirt über den Ausgangspunkt von Weiße's Lehre nach seinem eigentlichen Sinne und Werthe können wir dieselbe nunmehr in ihren weiteren Ausführungen um so sicherer verfolgen. Wir versetzen uns sogleich in den charakteristischen Kern seiner Gottes- und Schöpfungslehre, indem wir zunächst die Frage in's Auge fassen, wie Weiße von jenem Begriffe der „Urmöglichkeit“ zu dem der Wirklichkeit, sowohl Gottes als der endlichen Welt, sich Bahn gemacht habe; eine der schwierigsten und gewagtesten Vermittlungen, sobald einmal durch einen allerdings nur künstlichen Reflexionsact, wie von Schelling in seiner letzten Periode und von Weiße gemeinsam geschieht, Möglichkeit und Wirklichkeit, das „Quid“ und das „Quod,“ einander entgegengesetzt werden, statt vom gegebenen Wirklichen sich zur Idee des Urwirklichen zu erheben, in welcher eben damit auch der Grund und der Inbegriff aller Möglichkeiten („ewigen Wahrheiten“) enthalten ist.

Was liegt näher, sagt Weiße in Betreff dieses Uebergangs (S. 414. h.), als die Annahme, daß diese Urmöglichkeit,

um aus ihrem Schooße eine Wirklichkeit zu erzeugen, sich selbst wird denkend ergreifen, sich ihrer selbst und eben damit dessen, was in ihr als möglich gesetzt ist, wird bewußt werden müssen? Aber diese Thatsache der Selbstergreifung des Absoluten, fährt er fort, der Genesis eines Urbewußtseyns, eines Ur-Ich, in welchem das Absolute sich selber denkt und eben damit zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseynsmöglichkeit macht, — wir werden sie nicht mehr als inbegriffen denken können in jener reinen Vernunftnothwendigkeit, in welcher eben nur das Mögliche als Mögliches, noch aber kein Wirkliches, also auch nicht die Urwirklichkeit enthalten ist. Aus diesem Grunde, bemerkt Weiße nebenbei, können wir jene Beweisführung, die ontologische, auch nicht als einen vollständigen Beweis für das Daseyn Gottes, „eines selbstbewußten, eines lebendigen und persönlichen Urwesens," betrachten.

Zur Vervollständigung dieser Beweisführung, d. h. zu dem Erweise, daß jene zunächst nur als Möglichkeit gesetzte Selbstergreifung des Absoluten im Selbstbewußtseyn wirklich stattgefunden habe, bedarf es nothwendig des Rückblicks auf die empirische Thatsache, daß in Zeit und Raum wirklich Etwas existirt, — „wäre dies Etwas auch nur das eigene empirische Selbst des Individuums, welches diese Betrachtung anstellt." Denn schon diese Existenz reicht zu, die Urthatsache zu beweisen, daß jenes Absolute aus seiner Verschlossenheit in sich herausgegangen zu einem raumzeitlichen Daseyn; und daß diese Urthatsache ihrerseits nicht denkbar wäre, ohne daß ein Ur-Ich, ein Urbewußtseyn gesetzt werden müsse, dies hat uns eben der ontologische Beweis gezeigt.

„Dieser Schluß, der zu seinem Obersatze die absolute Idee, zu seinem Untersatze die Bejahung einer empirischen Existenz, zum Schlußsatze die Bejahung eines selbstbewußten Welturhebers hat, ihn kann man mit dem Namen des kosmologischen Arguments bezeichnen." Aber sogleich fügen sich hier Gedanken an, welche dem teleologischen Argumente verwandt sind.

Wir können nämlich den Begriff innerer, den endlichen

Dingen im Einzelnen und dem ganzen Weltzusammenhange eingepflanzter Zweckmäßigkeit nicht aufgeben; denn er ist nicht minder eine gegebene Grundthatsache, wie die Existenz einer endlichen Welt überhaupt. Ebenso müssen wir dem innern Grunde und den Bedingungen eines solchen Zweckzusammenhanges und des in der Welt uns vor Augen liegenden Systemes von Zwecken und Mitteln nachforschen. Und die Prämissen dazu sind schon gegeben in demjenigen, was das ontologische und kosmologische Argument uns darbot. „Soll Gott in der Schöpfung und Leitung des Universums als ein nach selbstgesetzten Zwecken handelnder, diese Zwecke durch frei erwählte Mittel verwirklichender Wille erkannt werden: so muß auch in seinem ursprünglichen Wesen, d. h. nach Obigem in seinem vorweltlichen Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn eine entsprechende Zweckbeziehung erkannt werden." Somit darf schon die ursprüngliche That der Selbsterfassung im Bewußtseyn als ein teleologischer Proceß im Wesen der Gottheit gefaßt werden. „Irgendwo, in irgend einem Anfange, muß ja doch die Wirklichkeit eines Zweckes mit seinem Gedachtseyn zusammenfallen, wenn überhaupt ein teleologischer Proceß, durch Denken und Bewußtseyn ermittelt, möglich seyn soll. Irgendwo; — will man aber nicht im Widerspruche mit den schon gewonnenen Ergebnissen unserer Betrachtung die Teleologie des creatürlichen Universums allein aus sich selbst heraus beginnend denken, so wird dieser Anfang nirgends sonst zu suchen seyn, als in jenem Urgedanken, der sich selber denkt, indem er die Unendlichkeit des Absoluten denkt." (S. 417,a.)

Selbstverständlich wird aber, was nach absoluter Vernunftnothwendigkeit von der Idee der Gottheit gilt, auf ganz entsprechende Weise auch gelten müssen von jeder aus diesem Urwirklichen abgeleiteten, endlichen oder creatürlichen Wirklichkeit. „Wie zufolge des Gesetzes der reinen Vernunftnothwendigkeit, welches in der Idee des Absoluten enthalten und durch philosophische Speculation aus ihr zu entwickeln ist, Gott, falls er ist, nur seyn kann als Zweck seiner selbst, Zweck der idealen, in

unendlicher Mannichfaltigkeit sich ausbreitenden Thätigkeit, aus der sein einheitliches Selbst hervorgeht: auf ganz entsprechende Weise kann, zufolge desselben Gesetzes, eine Welt nur seyn als Inbegriff von Selbstzwecken, welche durch jenen obersten Selbstzweck mit Bewußtseyn gesetzt, d. h. gewollt werden. Auch die Verwirklichung dieser Zwecke ist an Mittel gebunden, den Mitteln analog, durch welche die Wirklichkeit des Urzwecks bedingt ist. Sie ist gebunden an ein Gedankenleben, welches, wie dort nach dem Urzwecke hin, so hier von dem Urzwecke ausgeht, in beiden Richtungen aber den Inhalt der ewigen Nothwendigkeit abspiegelt in einem Elemente, welches nicht selbst ein nothwendiges, sondern ein freies, nicht ein abstractes und unveränderliches, sondern ein unendlich bewegtes und fließendes ist."

Soviel, behauptet Weiße, läßt sich schon aus reiner Vernunftnothwendigkeit erkennen, theils über die Idee der Gottheit, theils über die Grundbeschaffenheit einer endlichen Welt, wenn es eine solche giebt. In Bezug aber auf die Wirklichkeit der Zwecke in dieser endlichen Welt bedarf es allerdings eines Rückblicks auf die Erfahrung, einer Kenntnißnahme von der factischen Beschaffenheit der Weltzwecke. Und hiermit werden wir (es ist die eigenthümliche Gedankenwendung Weiße's) auf die „religiöse Erfahrung," speciell auf die „christlich" religiöse Erfahrung verwiesen; denn allein in der großen, sittlich religiösen Gemeinschaft aller Vernunftwesen, von welcher wir uns durch die christliche Religionserfahrung Kunde holen, kann alle Teleologie des Weltdaseyns, des Naturlebens und des Geisteslebens gipfeln. Der höchste Zweck alles Daseyns in der bloßen Existenz vernünftiger Wesen, des Menschen auf der Erde, anderer Geistergeschlechter vielleicht auf andern Weltkörpern, finden zu wollen, wie die gewöhnliche Physikotheologie behauptet, genügt keineswegs; er kann nur im Begriffe der „Gemeinschaft" dieser Vernunftwesen und zwar der Gemeinschaft durch ethisch-religiöse Gesinnung gefunden werden. Weiße legt auf diesen Gedanken den höchsten Werth; denn —

so behauptet er mit Recht — wenn wir durch reine Vernunfterkenntniß von der innern Teleologie des Weltdaseyns überzeugt worden sind, und wenn wir nunmehr an die Wirklichkeit dieses Weltdaseyns mit der Frage herantreten, wie jene Teleologie an ihm sich thatsächlich bewähre: so kann nur die höchste Weltthatsache darauf die Antwort geben; und diese ist unbestreitbar die sittlich-religiöse Gemeinschaft der Geister, mit dem ganzen unendlich reichen Inhalte, welchen sie umfaßt.

Damit hat sich zugleich der „Beweis für das Daseyn Gottes" vollendet; in doppeltem Sinne: die vorher noch abstracte Idee des Absoluten hat sich erfüllt mit dem höchsten, gotteswürdigsten Gehalte; und für diese Idee ist ihre Wirklichkeit erwiesen durch den Hinweis auf die Existenz religiöser Erregungen im Menschen. Nebenbei ist zugleich dadurch der alte „moralische" Beweis für das Daseyn Gottes vertieft und in seine rechte (ergänzende) Stellung zu der Reihe der übrigen Beweise gebracht worden. (S. 418—420).

IV. Die Persönlichkeit Gottes. Die trinitarischen Bestimmungen in ihr. Gegensatz des „theocentrischen" und „kosmocentischen" Standpunkts. Der „ethische" Theismus in doppelter Gestalt: als „specifisch-christlicher" und als „humanistischer."

Die bisherige Verhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes lief in das Ergebniß aus, daß das Absolute, als Ur-Ich, Urbewußtseyn, nur als persönliche Gottheit zu denken sey. In dieser Gestalt empfängt die Philosophie das Problem, welches sie zu lösen hat, von der Religion, von der Thatsache einer göttlichen Offenbarung. Aber ausdrücklich als „Problem" empfängt sie es. Denn wenn die Religion von der Voraussetzung nicht lassen kann, daß Gott ein persönlich-selbstbewußtes Wesen sey, so ist damit die Frage noch nicht erledigt, wie er dies seyn könne, unbeschadet des Grundbegriffes seiner Unendlichkeit und Absolutheit.

Weiße leitet diese Untersuchung mit einem Satze ein, von welchem er behauptet, einestheils daß er den entscheidenden Wen-

depunkt für die glückliche Lösung jenes Problems enthalte, anderntheils daß, weil uns andern theistischen Mitforschern eben diese Einsicht entgangen sey, es uns nicht habe gelingen können, jenes Problem wirklich zu lösen. Er nennt ausdrücklich dabei neben dem Referenten noch Braniß, Chalybäus, K. Ph. Fischer, Sengler, Wirth, Ulrici, desgleichen die Schulen Baader's und besonders Krause's und fügt hinzu, daß er dabei hauptsächlich auf die zwischen ihm und mir gewechselten Streitschriften verweise (es sind die bereits oben von mir angeführten), welche die hier berührte Frage zu ihrem Mittelpunkte haben.

Der bezeichnete Satz ist folgender:

„Zwischen dem Absoluten der philosophischen Speculation und der Persönlichkeitsforderung der religiösen Erfahrung besteht ein unversöhnlicher Widerspruch, so lange als die Forderung gestellt wird, die Persönlichkeit Gottes unmittelbar als das Absolute, oder das Absolute unmittelbar als Persönlichkeit zu setzen“ (S. 424.[b])

Und erläuternd wird sogleich hinzugefügt: „In der Einsicht, daß das Absolute des reinen Denkens, die absolute Idealität der reinen Vernunft, nicht selbst der lebendige, persönliche Gott, sondern nur die unendliche Möglichkeit eines lebendigen, persönlichen Urdaseyns und hiermit alles Daseyns überhaupt ist, in dieser Einsicht erkenne ich den entscheidenden Schritt, der die philosophische Speculation über ihren bisherigen Standpunkt hinausführen muß; was eben darum, weil sie diesen Schritt nicht gethan, den hier Genannten“ (es sind die so eben von mir ausgehobenen Namen) „bei allem Aufgebot speculativer Kräfte nicht gelingen konnte.“

Weiße fügt bei, daß er sich eines besonderen Beweises für jene Behauptung überheben zu dürfen glaube, da alles Bisherige, seine ganze Fassung des ontologischen Argumentes, dieser Beweis gewesen seyn müsse. Wir geben dies zu; aber eben damit erhalten auch wir das Recht, auf die schon angeführten Generalbedenken uns zu berufen gegen jene ganze Unterscheidung zwischen dem negativ Absoluten und einer Erfüllung desselben

durch den dazutretenden „positiven" Gehalt, wenigstens insoweit sie einen objectiven Unterschied im göttlichen Wesen selbst begründen soll, statt bloß als theoretische Unterscheidung unseres (menschlichen) Denkens zu gelten. Und auch nur mit diesem ausdrücklichen Vorbehalte dürfen wir unserm Freunde in seine weitern Untersuchungen folgen, und wir sind sogar im Stande, unter dieser Einschränkung und mit dieser Deutung alles Belehrende uns anzueignen, was diese Untersuchungen uns bieten.

Ganz mit Recht sagt er und zu unserer vollsten Beistimmung: daß das Absolute der reinen Vernunft noch nicht selbst der persönliche Gott sey, sondern nur die Möglichkeit dieses Gedankens in sich schließe; und so gewiß es nöthig und wichtig ist, streng auf den Unterschied zu halten zwischen dem Beweise für das bloße Daseyn Gottes oder eines höchsten Wesens in abstracto und zwischen der Erkenntniß, daß dies höchste Wesen nur als persönlicher, selbstbewußter Geist, zu allerhöchst nur mit den positiven Eigenschaften eines vollkommensten Geistes gedacht werden könne: so erkennen wir dankbar das Verdienst an, welches sich Weiße durch bestimmteste Hervorhebung dieses Lehrpunktes erworben hat. Damit besteht jedoch die angedeutete Grunddifferenz fort über die Art jener Beweisführung; ja diese Differenz erhält hier noch geschärfteren Ausdruck.

Weiße behauptet, daß das Absolute noch nicht der persönliche Gott sey, sondern daß seine Idee nur die „Möglichkeit" eines solchen enthalte. Dieser Begriff der Möglichkeit kann jedoch in doppeltem Sinn gefaßt werden; und eben über die Deutung dieses Sinnes gehen wir in entgegengesetzte Auffassungen auseinander. Er kann die objective Möglichkeit bezeichnen, aus welcher Gott selbst zufolge eines Processes „realer Selbsterzeugung" sich zur Persönlichkeit fortbestimmt und solcherweise seine an sich „unendliche" Möglichkeit ein für allemal zur Wirklichkeit entscheidet; und in der Aufweisung (der Nachconstruction) dieses göttlichen Realprocesses würde dann (nach Weiße's Auffassung) der

„speculative" Beweis für das Daseyn, nicht bloß eines Absoluten, sondern der absoluten Persönlichkeit Gottes bestehen. Oder jener Begriff kann auch die Möglichkeit für unser Erkennen bezeichnen, von der Idee des (bloßen) Absoluten aus durch weitere Gründe, die offenbar nur (und hierin würden wir uns wieder Weiße'n annähern) aus gewissen Weltthatsachen geschöpft seyn können, zum Beweise seiner Persönlichkeit durch einen „Erkenntnißproceß" fortzuschreiten, den wir nunmehr gleichfalls als den vervollständigten Erweis „für das Daseyn Gottes" zu bezeichnen vermöchten, ganz in derselben Absicht und mit dem gleichen Erfolge, welche Weiße den seinigen zuschreibt.

Jenen ersten Weg schlägt nun Weiße ein, wir den zweiten; denn niemals werden wir ihn in jene transscendenten Regionen folgen können, weil wir aus sehr triftigen erkenntnißtheoretischen Gründen an der, wie wir glauben, besonnenern Auffassung festhalten, daß unser Standpunkt niemals ein „theocentrischer," das Wesen Gottes objectiv nachconstruirender werden könne, sondern daß wir lediglich „kosmo-" und „anthropocentrisch" aus der empirisch gegebenen Beschaffenheit der Weltthatsachen zurückzuschließen vermögen auf die Idee des höchsten Wesens, welches in seinem Ansich nur indirect erkennbar ist und bleibt. Im Uebrigen wird das Recht zu dieser kritischen Bemerkung und zugleich ihre Wichtigkeit für eine „speculative Theologie" auf neuer, umfassenderer Grundlage am Schlusse dieser Abhandlung noch entscheidender sich geltend machen.

Nach dieser durchgreifenden Bemerkung dürfen wir kürzer seyn in der weitern Darlegung des Charakteristischen von Weiße's Lehre, nachdem der Hauptpunkt unserer Differenz bezeichnet ist. Er geht sofort über zum Beweise von der „Persönlichkeit" Gottes, welcher ihm mit der Construction der „immanenten Wesenstrinität" zusammenfällt; denn „nur der dreieinige Gott ist der persönliche."

Diese speculative Construction der göttlichen Trinität entspricht genau oder bildet ab die eigene objective Selbstconstruction,

mit welcher Gott sich aus seiner Urmöglichkeit zur (ein Unendliches in sich umfassenden) Wirklichkeit fortbestimmt, sowohl realer Weise durch einen innern nie rastenden Selbsterzeugungsproceß, als nach seiner idealen Seite, indem er als „Logos" seine reale Unendlichkeit in die Einheit des Selbstbewußtseyns und so sich zur Ebenbildlichkeit erhebt; während die stetige Einigung und Wechseldurchdringung jener beiden Seiten, als der dritte Moment, den „Geist," eben den Begriff der „Persönlichkeit" Gottes erst vollendet. Diese immanente oder Wesenstrinität ferner spiegelt sich ab und wird nachbildlich verwirklicht in der „Offenbarungstrinität", für welche die von der kirchlichen Dogmatik gewählten Ausdrücke: „Vater," „Sohn" und „Geist," eigentlich erst völlig zutreffend sind, wie sie an sich selbst das Fundamentaldogma des Christenthums ausmachen. „Der Menschensohn wird gezeugt und geboren, wie der ewige Logos, in einem Processe göttlicher Gedankenzeugung; denn er ist ein Gebilde, welches sich, ohne vorgängiges Bewußtseyn oder zuvorgefaßte Absicht, aus dem gottbefruchteten Geburtsschooße der Menschheit, ebenso wie der Logos aus dem Schooße der Gottheit emporringt. Der Geist, der göttliche und der gottmenschliche Wille, geht aus, so hier wie dort, von dem Vater und dem Sohne, das heißt: er entsteht zwar gleich ursprünglich mit dem Sohne aus dem Wesen des Vaters; aber er vermittelt sich zugleich durch das lebendige, schon vorhandene Selbstbewußtseyn, durch das rein göttliche in der Sphäre des vorweltlichen — durch das gottmenschliche des Menschensohnes in der geschichtlichen des Menschendaseyns." (S. 442.a.)

So weit in den wesentlichen Grundzügen Weiße's Construction des Trinitätsbegriffes, welche ihm zugleich — es ist dies nicht zu übersehen — der vollendete, zum Abschluß gebrachte „Beweis für das Daseyn eines persönlichen Gottes" seyn soll, welchen die bisherige Speculation verfehlt habe.

Sehr bereitwillig erkennen wir an, daß mit diesem Beweise, wenn wir nicht aus ganz andern schon bezeichneten Gründen

gegen ihn Einsprache erheben müßten, jeder bloß pantheistische Gottesbegriff vollständig aufgehoben, die ganze pantheistische Weltanschauung principiell durchbrochen seyn würde. Jener trinitarische „Proceß“ ist ein durchaus transscendentaler, im vorweltlichen Innern der Gottheit verlaufender, welcher mit dem Schöpfungs- und Entwicklungsproceß der endlichen Dinge nichts gemein hat, wiewohl er als das schlechthin Bedingende dem letztern causal vorausgeht. Denn der Weltproceß stellt, nur abgeleiteter Weise und in Zeitverlauf auseinandergezogen, lediglich dasselbe dar, was urbildlich oder ursprünglich in Gottes Wesen und Bewußtseyn auf ewige und vollkommne Weise ineinander ist. Der Begriff der „Transscendenz“ in der „Immanenz“ ist mit Klarheit und Entschiedenheit festgehalten.

Von andern Seiten ist schon mehrfach erinnert worden, daß diese Sätze vielfache Parallelen darbieten mit Schelling's Gotteslehre in ihrer zuletzt hervorgetretenen Gestalt; und ausdrücklich nimmt sogar Weiße den Schellingschen Begriff „göttlicher Potenzen“ nicht nur in Schutz, sondern er adoptirt ihn sogar für sich, indem er den „ersten Moment“ des göttlichen Wesens, den „Vater,“ als „die noch nicht für sich zum Actus übergehende Potenz der Persönlichkeit“ und ihr gegenüber den zweiten Moment den „Sohn oder Logos,“ als „den mit jener Potenz gleich ewigen Actus“ erklärt (S. 433.a.). Darauf aber, auf diese mehr vereinzelte Uebereinstimmung, möchte sich die Aehnlichkeit zwischen beiden Gotteslehren beschränken; denn im Uebrigen ist ihr Standpunkt und sind ihre Prämissen durchaus verschieden; und auch jetzt noch kann es von Bedeutung seyn, über diesen principiellen Unterschied die volle Klarheit zu verbreiten.

Die Prämissen, auf die Weiße seine Gotteslehre zu begründen sucht, sind doppelter Art: der Inhalt der „reinen Vernunftwahrheiten“ einestheils; — wir haben diese Seite bereits kritisch erörtert; — anderntheils der entwickelte, auf seine tiefern Gründe zurückgeführte Gehalt der religiösen, namentlich der christlich religiösen „Glaubenserfahrung.“ Man kann abweichender Meinung darüber seyn, (und wir selbst

befinden uns in diesem Falle), ob im Gehalte der letztern, rein als solcher, eigentlich speculative Anknüpfungspunkte für den metaphysischen Begriff der Gottheit enthalten seyen. Denn dasjenige, was durch „religiöse Erfahrung," zunächst gar nicht in unserm Denken, sondern in unserm Gemüth und Willen erweckt, befestigt und endlich allerdings zu einer unwiderstehlichen „Ueberzeugung" (zu glaubender Zuversicht) erhoben wird, hat durchaus nicht theoretisch metaphysischen Inhalt. Dieser (ächte) Glaube verhandelt nicht und setzt nichts fest über die Formeln, in denen das Wesen Gottes richtig zu denken sey. Solch Beweisen und begriffliches Formuliren gilt ihm für gänzlich überflüssig, sogewiß er die Stimme seines Gottes in seinem Gemüthe, den Beistand dieses Gottes in seinem Willen „erfahren" hat. Und keinerlei scharfsinnige Analyse kann aus solcher Erfahrung herausläutern und allein durch sie für begründet halten, was ursprünglich nicht in ihr liegt, was überhaupt im bloßen Erfahrungskreise nicht gefunden werden kann: den transscendentalen Begriff der Gottheit sammt Allem, was weiter davon abhängt.

Sicherlich daher, und die nähere Betrachtung von Weiße's Gotteslehre giebt dazu den Beleg, sind es andere Elemente, welche in diesen zweiten Theil seiner Beweisführung mithineinspielen: es sind die kirchlichen Dogmen. Wir werden diese nicht gerade mit Schelling „Producte einer kläglichen Philosophie" nennen. Aber daß sie aus besonnener, von ungeprüften Voraussetzungen gereinigter Metaphysik hervorgegangen seyen, wird jetzt kaum noch irgend ein philosophisch geschulter Theolog behaupten; und Weiße am allerwenigsten, indem er gerade am Eifrigsten bemüht war, eine besser begründete Dogmatik zu schaffen. Dennoch ist es gerade dadurch gekommen, daß die kritisch philosophische Durcharbeitung jenes dogmatischen Stoffes ihm die wissenschaftliche Handhabe für seine eigne Gotteslehre gewesen ist. Seine große theologische Gelehrsamkeit, sein seltner Scharfsinn in combinirender Deutung und Auslegung ließen ihn das allerdings bedenkliche Experiment versuchen, von jenen „altehrwürdigen Re-

sten" noch so viel zu retten, als möglich schien. Und dieß ist die zweite Differenz, die von Anfang an zwischen Weiße und mir bestanden hat; es ist die dogmatisch-theologische Färbung, die er seinen Philosophemen gab, das für die Philosophie ganz überflüssige Bestreben, zugleich Theolog zu seyn und mit diesem Vorstellungskreise sich auseinanderzusetzen. Wir an unserm Theile halten einen andern Weg für sicherer und ausgiebiger nach jenem Ziele, welches allerdings auch das unsrige ist. Es ist der Weg durch die Gesammheit der natürlichen und der geistigen Weltthatsachen, die einen reifern und besser begründeten Begriff vom Wesen Gottes uns zu gewähren scheinen, als jene blos theologischen Voraussetzungen. Doch ist darüber im Folgenden noch ein weiteres Wort zu sagen.

Indeß hindert diese Differenz uns nicht, das hohe und eigenthümliche Verdienst anzuerkennen, welches Weiße gerade durch sein Hervorziehen der religiösen, der christlichen „Glaubenserfahrung" (wie er es nennt) auch für die Philosophie als solche, nicht bloß für die Dogmatik, sich erworben hat. Denn jene „Erfahrung" erweist sich psychologisch als die höchste geistige Thatsache; welthistorisch hat sie sich als die durchgreifendste und umschaffendste Geistesmacht erprobt, damit überhaupt als die höchste Weltthatsache erwiesen. So hatte Weiße im höchsten Sinne Recht, seine gesammte Lehre auf diesen Mittelpunkt der Wahrheit hinzurichten, um die speculativen Bedingungen derselben theils zu ergründen, theils zu erschöpfen. Er hat damit nicht nur seine eigne Lehre von allen naturalistischen und pantheistischen Beimischungen frei gehalten, entschiedener und reiner als Schelling, sondern er ist dadurch auch der Mitbegründer des „ethischen Theismus" geworden, desjenigen Theismus, den auch wir als den einzig gründlichen und vollgenügenden anerkennen; denn nicht der Inhalt oder das Ziel, sondern lediglich die Art der Begründung ist es, wogegen wir einzelne methodologische Bedenken richten mußten. Im Ganzen aber beurtheilt, verdient sein System durch die Macht innerer Wahrheit, durch den Reichthum und die Tiefe seiner Gedanken,

durch den hohen sittlich religiösen Geist, der es durchweht, nicht zufälliger Weise oder als Ergebniß blos subjectiver Gefühlserregungen, sondern gegründet auf die tiefsten Principien, welche die Forschung überhaupt zu erreichen vermag, — durch dies Alles verdient es eine der höchsten Stellen unter den gleichzeitigen Philosophien, und Weiße hat seine unvergängliche Bedeutung eben dadurch sich selbst errungen, indem er an seinem Theile und in der ihm eigenthümlichen Weise den nächsten, wahrhaft abschließenden Gedanken in die Zeit warf.

Dagegen dürfen wir das Bekenntniß nicht zurückhalten, daß Schelling, trotz seines reichen und glänzenden Tiefsinns, nach jedem dieser Gesichtspunkte hinter jenem Denker uns zurückzustehen scheint. Es zieht sich ein Grundmißverständniß weit bedenklicherer Art durch seine ganze speculative Theologie hindurch, über dessen wahren Charakter sich klar zu werden auch jetzt noch von größter Bedeutung ist; und sicherlich war es ein richtiges Gefühl, ein zutreffender wissenschaftlicher Instinct, daß, soweit wir wissen, kein Theolog seine Deutung der christlichen Dogmen sich angeeignet hat, wenn auch der tiefer liegende Grund dieser Enthaltung nicht überall zu deutlichem Bewußtseyn kam*)

Es war der zündende Gedanke, der von Kant's größtem und bedeutungsvollstem Werke: der „Kritik der Urtheilskraft," in den genialen Jünglingsgeist Schelling's fiel, welcher allein unter den Nachfolgern Kant's ihn zu seiner vollen Consequenz

*) Um das nachfolgende Urtheil nicht ungerecht oder unmotivirt zu finden, möge man zur Begründung desselben eine frühere kritische Schrift vergleichen, die auf eine quellenmäßige Darstellung der letzten Schellingschen Lehren gestützt, die oben im Text bemerkten Gesichtspunkte weitläufig erhärtet. Aber auch aus dem Grunde müssen wir auf die Schrift hier Bezug nehmen, weil sie gerade an dem Gegensatze und dem dadurch erregten Bedürfnisse denjenigen Grundgedanken entwickelt, den wir durch die Bezeichnung des „ethischen" Theismus in die Zeitphilosophie einführen wollten. Man vergleiche: „Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus mit Bezug auf Fr. W. J. von Schelling's sämmtliche Werke Bd. II. 1. Stuttgart und Augsburg 1856 von J. H. Fichte." Halle 1857. Die die Schellingsche Lehre betreffenden Hauptstellen finden sich S. 8—16. 20—31. 39—57.

erhob — und auch wir, die Epigonen einer so großen Vergangenheit, werden noch immer wohlthun in ähnlicher Weise an jener Hinterlassenschaft Kant's uns zu befeuern; — es war der Gedanke: das Universum stelle dar eine stetig sich steigernde Reihe von Mitteln und Zwecken, von Entfaltungen des Höhern aus dem Niedern, des Bewußten aus dem Bewußtlosen, des Geistes aus der Natur; aber in solcher Weise, daß der Geist, die „Vernunft," das eigentliche „prius," der Anfang und Grund vom Allem, darum aber auch das in der endlichen Entwicklung zu erreichende Ziel von Allem sey. Diesen Grundgedanken eines Zwecksystemes in den Dingen, von den kritischen Bedenken eines subjectiven Idealismus, welchem er bei Kant noch verfallen war, durchgreifend befreit zu haben, um ihn in seiner ganzen objectiven Wahrheit hinzustellen, dies ist das nicht hoch genug anzuschlagende Verdienst Schelling's geblieben. Daß ihm, so lange er auf dem Standpunkt des Identitätssystemes sich befand, das Subject, der Träger dieses Weltevolutionsprocesses, mit dem „Absoluten" zusammenfiel, daß Gott selber dieser Entwicklung sich zu unterwerfen habe, dies pantheistische Resultat war für Schelling freilich ein unvermeidlicher Durchgangspunkt; und welche bittere Früchte dies der Philosophie damaliger Zeit getragen, ist bekannt genug.

Schelling durchbrach jedoch in seiner spätern Lehre mit ernstem Vorsatz diese Schranken; Gott ist ihm jetzt die transscendentale, gegen die Welt freie Macht; er ist der „Herr alles Seyns." Ja die gegenwärtige — die „Sinnenwelt" — steht in gar keinem „directen" Verhältniß zum göttlichen Wesen; Gott ist nur mit seinem „Unwillen" in ihr. (Dies sey der „speculative" Sinn der im Alten Testamente so häufig vorkommenden Aussprüche über den Zorn Gottes, behauptet Schelling; wir aber meinen, daß sein theologisch orthodoxirendes Bestreben die eigentliche Veranlassung gewesen sey zur Erfindung jenes seltsamen Philosophems!) Denn das sinnliche Universum ist nach Schelling's späterer Lehre nur Product eines „Abfalls," erregt durch den Menschen, den „Urmenschen," indem dieser, in welchem

die „drei göttlichen Potenzen“ (die in gegenseitige „Spannung“ getreten waren, „damit“ eine Schiedlichkeit der Dinge, eine Schöpfung seyn könne) wieder zur Einheit verbunden waren, diese Einheit gestört, die göttlichen Potenzen in sich, seinem Bewußtseyn, von Neuem in Spannung versetzt habe. Durch dieses Heraustreten aus der göttlichen Einheit, „Umfriedung“ (Paradies), hat der Mensch nun zugleich dem Principe der Scheidung, welches bei ihm in der Potenz verbleiben sollte (dem „Satan“) zur Verwirklichung verholfen und so die abgefallene Welt, die irdische Welt der Schwere und der dunkeln Materie, zur Existenz gebracht. Aus dem Ur-Menschen ist ein Menschengeschlecht geworden, und seine Einheit mit dem Geiste ist gelöst. Aber die Menschengeschichte, welche eigentlich die Geschichte des menschlichen Bewußtseyns ist, kann keinen andern Inhalt und keine andere Bedeutung haben, als diese, den Menschen und dadurch die ganze abgefallene Welt wieder in Gott zurückzubringen, wonach am Ende der Tage Gott wiederum der „Herr alles Seyns“ geworden seyn wird. Der Verlauf ist, daß innerhalb des menschlichen Bewußtseyns derselbe Vorgang sich wiederholen muß, durch welchen das menschliche Bewußtseyn entstand; parallel daher mit dem theogonischen und kosmogonischen Processe erscheint im „mythologischen Processe“ das Bewußtseyn successiv den einzelnen göttlichen Potenzen, einer Reihenfolge von Götterdynastieen, unterworfen, welchem Glauben an Vielgötterei die „Offenbarung“ gegenübertritt, daß nur Einer der wahre Gott sey, die Einheit dieser Potenzen. Christus präexistirt vor seiner Menschwerdung schon als innerweltliche „kosmische Potenz“ und sein Erscheinen im Fleisch als zweite göttliche Persönlichkeit (Sohn) hat eben die Bedeutung, die „Spannung,“ die Disjunction der göttlichen Potenzen im menschlichen Bewußtseyn aufzuheben, wodurch Gott (der Vater) nun nicht mehr nur mit seinem Unwillen in der Welt ist und auch der heilige Geist (der Dritte) jetzt erst mit voller Wirksamkeit hervortreten kann in der christlichen Kirche.

Wir brauchen diesen kosmogonisch-christologischen Mytho-

logumenen, welche für Philosophie gelten sollen, hier keine besondere Kritik mehr gegenüberzustellen. Dies ist im oben bezeichneten Werke geschehen nach allen Gesichtspunkten, welche dabei in Frage kommen konnten. Uns interessirt hier nur ihr allgemeiner Charakter und das Princip, aus dem sie hervorgegangen.

Wir können dies allerdings „Theismus" nennen; aber es ist Theismus von nur „naturalistischer" Bedeutung; denn alle Thaten des Menschengeistes, die gesammte Menschengeschichte mit ihren ethischen Werthen und Unwerthen, die ganze christliche Heilslehre haben hiernach in letzter und höchster Instanz lediglich einen metaphysisch-kosmischen, keinen ethischen Sinn; denn selbst die Erscheinung des Welterlösers, worin der „Glaube" die höchste und entscheidendste Leibeserweisung Gottes für den M e n s c h e n in der Geschichte erblickt, muß hier sich gefallen lassen zu einem „kosmischen" Vorgang umgedeutet zu werden, durch welchen Gott nur seine eigene, durch den Abfall des Menschen unversehens eingetretene Wesensspannung wieder ausheilt.

Und möchte doch dies seyn; wenn die „christlichen Mysterien" nur wirklich dadurch erklärt, vom Lichte eines tieferen Verständnisses durchdrungen würden. Das Gegentheil findet statt: was in ihnen von einfach überzeugender, menschlich uns naheliegender, tief gemüthsergreifender Verständlichkeit ist, verwandelt sich uns hier in eine metaphysische Hypothese von schwer deutbarem, zweifelhaftem Sinne und von allerfrostigster Wirkung; und die Wahl wird uns nicht schwer, dies ganze Erklärungsprincip abzulehnen, weil es abstrus ist für das Denken, wie ohne Werth für das menschliche Gemüth.

Wichtig ist uns hier nur die Quelle zu bezeichnen, aus der diese und ähnliche Misverständnisse geflossen, um der belehrenden Warnung willen, die daraus für uns hervorgeht. Es ist an ein Doppeltes dabei zu erinnern, dessen eine Hälfte sich auch noch auf Weiße zurückbezieht.

Schelling's erkenntnißtheoretischer Standpunkt zuvörderst hat auch in seiner spätern Lehre die alten pantheistischen Voraussetzungen nicht durchbrochen, nach denen es zulässig, wenig-

stens nicht geradezu inconsequent erscheinen konnte, die kosmischen Entwicklungsprocesse unmittelbar in das göttliche Wesen zurückzuschieben, von einem „Deus implicitus" und „explicitus" zu reden, und Gott selbst aus einem „blinden Seyn," aus bewußtlos gährenden Anfängen zu einer „Lichtwelt" und vernünftig gegliederten Schöpfung sich erheben zu lassen, bloß aus dem Grunde, weil die Erdgeschichte einen solchen Verlauf genommen zu haben scheint. Aber ganz unzulässig wird diese Auffassung, wenn mit dem neugewonnenen Principe der Transscendenz Gottes auch die Frage nach den Bedingungen der Erkennbarkeit dieses „überweltlichen" Gottes entsteht, in Betreff welcher bei nur einiger Besonnenheit unverkennbar und unverlierbar die Einsicht sich aufdrängen muß: daß wir nur vom Standpunkt der Weltgegebenheit aus („kosmo-" und „anthropocentrisch") zurückschließen können auf die Beschaffenheit der höchsten Weltursache, deren „Idee" zwar als apriorische Wahrheit unserm Bewußtseyn, unserm Denken gegenwärtig ist, deren Wesen aber niemals direct, sondern nur in ihren Wirkungen uns erkennbar wird. Von einem „adäquaten Erkennen Gottes" aber, sammt Allem, was damit zusammenhängt, hätte seit dem entscheidenden Ergebniß kantischer Speculation nicht mehr die Rede seyn sollen; und eben dies war zugleich der Sinn und das Recht des Protestes, den J. G. Fichte von Anfang an und im weitern Verlaufe *) der Naturphilosophie entgegenhielt, durch geflissentliche Besinnungslosigkeit, durch bewußte Verleugnung der Reflexion den Standpunkt des Absoluten gewinnen zu wollen.

Das Zweite ist, einzusehen, wie übereilt und unkritisch, ja wie kurzsichtig überhaupt es sey, philosophischer Seits Gottes

*) So schon in den ersten brieflichen Winken an Schelling aus dem Jahre 1800 („Fichte's und Schelling's philosophischer Briefwechsel" Stuttgard 1856. Brief XXVII. S. 80 fg. wieder abgedruckt in „J. G. Fichte's Leben und literarischem Briefwechsel," zweite Ausgabe Leipzig 1862. Bd. II.) und noch ausgeführter in seiner öffentlichen Erklärung aus d. J. 1806: „Bericht über die bisherigen Schicksale der Wissenschaftslehre." (Sämmtl. Werke Bd. VIII. S. 384. fg.)

Wesen nnd Wirken Bedingungen zu unterwerfen und Entwicklungsphasen durchschreiten zu lassen, zu denen die empirischen Belege doch nur in den diesseitigen, epitellurischen Weltthatsachen gefunden werden. Von diesen beschränkenden Maasstäben und Gesichtspunkten den Geist zu befreien, hat man ja stets als die schönste Frucht philosophischer Bildung betrachtet. Und so können wir diesem Philosophiren den Vorwurf nicht ersparen, daß es völlig in alttheologischer Weise die Erde und Erdgeschichte zu einer Bedeutung und einem Erkenntnißwerthe erhoben habe, welche die Theologie consequenter Weise nicht entbehren kann, von denen aber weder die Philosophie noch die Naturwissenschaft Gebrauch zu machen vermag. Hat doch Schelling eben aus jener bloß theologischen Rücksicht der „kleinen Erde," nicht den „stolzen Lichtern des Himmels," den Vorzug ertheilt, wenn auch nicht astronomisch, doch kosmisch, der „Mittelpunkt" des Weltalls zu seyn, weil sie die „einzige" Stätte zur Verwirklichung des endlichen Geistes und dadurch vermittelt, des höchsten Actes der Weltschöpfung, der Menschwerdung Gottes geworden sey, mittels deren Gott sich nun wieder zum „Herrn des Seyns" gemacht habe. Denn überhaupt „gehen die Wege der Schöpfung nicht vom Engen in's Weite, sondern vom Weiten in's Enge."

Wir an unserm Theile können nur finden, daß durch solche Ergebnisse der Gesichtskreis der Forschung willkürlich beschränkt und eingeengt, nicht aber befreit und zu höherem Umblick erweitert werde. Wir müssen vielmehr in dergleichen sinnreichen Willkürlichkeiten, welche doch nur aus der Tendenz entspringen, gewissen theologischen Voraussetzungen ein speculatives Gewand zu leihen, eine neue Mahnung für die Philosophie erblicken, von dem gesammten theologischen Vorstellungskreise vollständig sich loszusagen und auf Grundlage der jetzt so unendlich erweiterten wissenschaftlichen Einsicht von den Gesetzen des Weltganzen und von der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes, eine voraussetzungslose speculative Theologie und Religionslehre sich zu schaffen.

Von all jenen Trübungen und Halbheiten ist nun die Weiße'sche Gotteslehre, wir müssen nochmals es erinnern, völlig frei geblieben. Sie vertritt den reinen, von naturalistischen und pantheistischen Beimischungen geläuterten Theismus, denselben, auf welchem eigentlich das Christenthum ruht und ohne dessen scharf und streng festgehaltenen Begriff gar keine richtige philosophische Auffassung desselben möglich ist. Eben deshalb haben wir ihn als „ethischen" Theismus dem „naturalistischen" Schelling's gegenübergestellt. Und wir erkennen es als das höchste, unvergängliche Verdienst unseres Freundes, mit solcher Klarheit, Energie und Consequenz jenes große Princip durchgeführt zu haben. Aber nach den Ergebnissen, deren wir im Vorhergehenden gedachten und welche noch mehr bestätigt werden durch die gesammte Haltung seiner „philosophischen Dogmatik" (3 Bände, Leipzig, 1855—1862.), hat dies Princip bei Weiße wesentlich eine retrospective Tendenz behalten. Weiße will die specifisch christliche Theologie verbessern, ihr eine haltbarere, philosophisch begründete Dogmatik verschaffen, und dabei von ihrem alten Begriffs- und Formelapparate festhalten, was möglich ist; und wir müssen zugeben, daß diese Richtung gerade in den letzten Vertretern der Speculation die gleiche, die vorherrschende war. Denn nicht bloß Schelling, sondern nicht minder Franz Baader und Hegel, wiewohl von verschiedenen Standpunkten und mit sehr divergirenden Ergebnissen, sehen wir wenigstens in dieser Bestrebung übereinstimmen.

Uns gilt es jenen specifisch „christlichen" Theismus zum universalen, zum „humanistischen" zu erweitern. Denn wir geben zu bedenken, daß die von Grund aus veränderte kosmologische Weltanschauung nicht nur, sondern noch mehr der ungleich freiere Ueberblick über das Wesen und den gemeinsamen Ursprung der großen weltgeschichtlichen Religionen, wie endlich die tiefer gewonnene Einsicht von dem Göttlichen und Gotteingegebenen jeder ächten Culturentwicklung, — daß alles dies auch speculativ einen erweiterten, wie vertiefteren Gottesbegriff unerläßlich macht, für welchen durchaus nicht mehr, wie Weiße

will, die „christliche Religionserfahrung," d. h. der bisherige christliche Vorstellungskreis, die einzige Erkenntnißquelle seyn kann.

Dazu wird aber auch eine von Grund aus veränderte Untersuchungsweise nöthig, und hier vor Allem ist es wohlgethan, an jene schon angedeuteten methodologischen Cautelen über die Erkennbarkeit Gottes und ihre Gränzen zu erinnern. Es ist dabei auf's Stärkste zu betonen, was einerseits das nothwendige Ergebniß kalter wissenschaftlicher Einsicht ist, andrerseits, der Aufblähung selbstbeliebigen Dünkels und Dünkens gegenüber, die rechte Demuth des Lernens und der Selbstbescheidung uns zum Gebote macht: daß wir Gott niemals a priori, auf „adäquate Weise" und „aus reiner Vernunft," sondern nur a posteriori und nur insoweit zu erkennen vermögen, als er in seinem Werke, der Welt, sich uns „offenbart" hat und darin sich zu offenbaren fortfährt. Sein Wesen und Wirken ist somit am allerwenigsten ein „unerkennbares," verborgenes, wohl aber ein „unergründliches," eine unendliche, stets neu anspornende Aufgabe für unsere Forschung. Und eben die durchgreifende Einsicht, daß wir in den „Gesetzen der Natur," wie in den Culturthaten der Menschengeschichte recht eigentlich Erweisungen des göttlichen Verstandes und Willens vor uns haben, diese fundamentale Begründung ist die Aufgabe, welche der Philosophie als solcher obliegt. Damit wird die gesammte Weltwissenschaft („Weltweisheit," ein jetzt verschmähter, aber richtig bezeichnender Name!) mittelbar zugleich zur „Theologie" erhoben, zu einer tieferen und reicheren Gotteserkenntniß, Gottesüberzeugung, welche, wahrhaft humanistisch, keine ächte Culturerscheinung davon ausschließt, ein Zeugniß „göttlicher Vorsehung" zu seyn.

Diese Religion der neuen Weltzeit nun, deren Aufgang und Morgenröthe sich uns in deutlichen Spuren verräth, freilich mehr noch in einem tiefen Sehnen nach ihr und durch ungewisse Vorversuche, — sie wird, wenn sie einmal mit Klarheit erkannt und mit der begeisternden Ueberzeugung ergriffen worden, die auch sie zu gewähren vermag, mit Nichten an die Stelle des Christenthums treten wollen, als „neue," „andere" Religion (dies eben ist eine der Unklarheiten, mit denen die modern humanistische Modephilosophie behaftet ist), am Wenigsten irgend eine Wahrheit desselben gefährden; sondern umgekehrt wird sie es ganz erst zu dem verwirklichen, was es der Möglichkeit und dem welthistorischen Keime nach schon ist, zur universalen Weltreligion, die alle Geistesbestrebungen umfaßt, heiliget und weiht, weil sie alle versteht, ihnen allen durch höhere Einsicht, durch die Einsicht in das Gottverliehene jedes Berufs überlegen ist.

Diese neue Weltzeit, mit welcher der menschliche Geist zum

ersten Male nur auf das Zeugniß des eigenen Innern verwiesen, von aller historischen Autorität erlöset seyn wird, kann wohl zugeständlich allein durch freie Einsicht, durch Wissenschaft, herbeigeführt werden, aber durch keine particularistische, auf irgend ein Fachwissen beschränkte, sondern nur durch universale Forschung, die den höchsten Fragen über Gott und sein Verhältniß zum menschlichen Geiste zugewandt ist, was man wohl eine „neue speculative Theologie und Weltweisheit" nennen könnte.

Vertieftere philosophische Bildung mit einem Worte, kein sonstiges Wissen oder Glauben (mag gegen diese Behauptung zur Stunde noch so starker, aber ohnmächtiger Protest erhoben werden), ist es allein, die unsere Zukunft entscheidet, weil sie allein durch Verständniß die historisch gegebenen Formen der Religion, des Staates und der Gesellschaft zu stetigem Fortschreiten nöthigen kann. Eben dies ist die unbestreitbare Signatur der neuen Weltzeit; alles nicht mehr vom Geist Getragene, von freier Anerkennung Bestätigte, bloß durch Ueberlieferung Gehaltene, wird für die Zukunft dem Absterben, der Barbarei verfallen seyn.

Dieser humanistischen Lebensansicht, in ihrer Tiefe und Ganzheit erfaßt, die ihr unerläßliche philosophische Unterlage und Begündung zu geben, habe ich für die wissenschaftliche Aufgabe meines Lebens gehalten. Jetzt, wo diese Laufbahn sich zum Abschluß neigt, darf es daher erlaubt erscheinen, noch einmal summarisch darzulegen, was ich auf diesem Wege philosophischer Selbstbildung gefunden und in welchem systematischen Zusammenhange jenes Ergebniß sich mir begründet hat. Davon bei nächster Gelegenheit.

J. H. v. Fichte.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

N. F. Alliot: Nouvelles lettres philosophiques de la Montagne pour faire suite au Livre du Progrès ou des Destinées de l'humanité sur la terre, suite de la démonstration des erreurs des sciences. Bar le Duc. 1866.

Argyle (Duke of): The Reign of Law. London, Straham, 1867 (12 Sh.)

Aristotle on Fallacies, or the Sophistici Elenchi. With a Translation and Notes by E. Poste. London, Macmillan, 1866 (8½ Sh.)

Augustin: Oeuvres complètes, traduites pour la première fois en Français, sous la direction de M. Poujoulat et de l'abbé Raulx. T. IV. Montauban, 1866 (9 Fr.)

C. Badham: Platonis Convivium, cum Epistola ad Thompsonum de Platonis legibus. London, Williams, 1866 (4 Sh.)

J. Barni: Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII. siècle. T. II. Paris, 1866 (3½ Fr.)

Barthélemy St. Hilaire: Traité de la production et de la destruction des choses, d'Aristote, suivis du traite sur Melissus, Xenophante et Gorgias. Traduit et accompagné de notes, avec une introduction sur les orgines de la philosophie grecque. Paris, Durand, 1866 (6 Fr.)

Bibliotheca philosophica oder Verzeichniß der auf dem Gebiete der philosophischen Wissenschaften in den letzten 10 Jahren 1857—1866, im deutschen Buchhandel erschienenen Bücher und Zeitschriften. Nordhausen, Büchting, 1867 (8 Sgr.).

D. Bodichon: De l'Humanité. 2 voll. Bruxelles, 1867 (3⅓ Thlr.)

M. Bolton: Examination of the Scoto-Oxomian Philosophy, with Replies to Objectors. London, Chauman, 1867 (7½ Sh.)

R. Brück: Manifeste du Magnétisme du globe et de l'humanité, ou Résumé succinct du Magnétisme terrestre et de son influence sur les destinées humaines. Bruxelles, 1866 (1 Thlr.)

— — —: L'Humanité, son développement et sa durée. Etude d'histoire, de politique et de religioso-philosophie rationelles. Lois physiques et morales, primordiales, et éternelles, qui regissent l'univers, la terre et la race humaine qui l'habite. 2 vols. Bruxelles, 1866 (6 Thlr. 20 Sgr.).

J. C. Bucknill and D. H. Tuke: A Manual of Psychological Medicine containing the History, Nosology, Description etc. of Insanity. 2 edition. London, Churchill, 1866 (15 Sh.)

P. Burggraff: Principes de grammaire générale, ou exposition raisonnée des éléments du langage. Paris, Durand, 1866 (8 Fr.)

N. M. Chauvet: Esprit, Force et Matière. Nouveaux principes de philosophie médicale, suivis d'une critique sommaire de Force et Matière du Dr. Buchner. Tours, 1866 (3 Fr.)

M. Cobbe: An Essay on Intuitive Morals. London, 1866.

A. Couder: Considérations sur le but moral des Beaux-arts. Paris, 1867 (3 Fr.)

M. de Cupély: La Théodicée, déduction catégorique des intelligiences et des êtres. Nimes, 1866 (10 Fr.)

G. F. Daumer: Das Geisterreich in Glauben, Vorstellung, Sagen und Wirklichkeit. 1. Band. Dresden, Türk, 1867 (2⅓ Thlr.).

A. J. Davis: Der Reformator. Harmonische Philosophie über die physiologischen Laster und Tugenden und die sieben Phasen der Ehe. Aus der amerikanischen Originalausgabe mit besonderer Autorisation des Verf. übersetzt von H. C. Wittig. Leipzig, Wagner, 1867 (3⅓ Thlr.).

J. B. F. Descuret: La médecine des passions. Paris, Labbé, 1866.

H. Destrem: Du Moi divin et de son action sur l'univers. Paris, Didier, 1866.

M. W. Drobisch: Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit. Eine Untersuchung. Leipzig. Voß 1867 (26 Sgr.).

F. Espinasse: Life and Times of Francois-Marie Arouet, calling himsel Voltaire. 3 vols. Vol. I London, 1867 (16 Sh.)

R. Eucken: De Aristotelis dicendi ratione. Pars prima. Observationes de particularum usu. Gottingae, 1866 (12 Sgr.).

J. F. Ferrier: Lectures on Greek Philosophy, and other Philosophical Remains. Edited by Sir A. Grant and E. L. Lushington. London, Blackwood, 1866 (24 Sh.)

J. H. v. Fichte: Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie wie zu einer Philosophie der Geschichte. Leipzig, Brockhaus, 1867 (2⅔ ₰).

L. Figuier: Vies des savants illustres du moyen âge avec l'appréciation sommaire de leurs traveaux. Paris, 1867. (8 Fr.)

P. Foissac: De l'influence des climats sur l'homme et des agents physiques sur le moral. 2 vols. Paris 1867.

E. Fritsche: J. Locke's Ansichten über Erziehung. Naumburg, 1866 (7½ Sgr).

J. v. Führich: Von der Kunst. Erstes Heft. Wien, Sartori, 1866 (10 Sgr).

E. Geruzez: Mélanges et pensées. Paris, Hachette, 1866 (3½ Fr.)

M. de Goncourt: Idées et Sensations. Paris, Hachette, 1866.

A. Gratacap: Theorie de la Mémoire. Montpellier, 1866 (3 Fr.)

L. Heyworth: The Origine, Mission and Destiny of Man, with Miscellaneous Papers on Taxation etc. London, Williams & Norgate, 1867 (3 T.)

J. d'Ange Huet: De methode der positieve Filosofie volgens Auguste Comte. Leiden, 1866 (3 Fr.)

P. Janet: Le cerveau et la pensée. Paris, Baillière, 1867 (3 Fr.)

E. Jaquemin: La polarité universelle, science de la création. L'homme, son organisation spirituelle. Chartres, 1866 (7½ Fr.)

Immanuel Kant's sämmtliche Werke in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein. Erster Band. Leipzig, Voß, 1867 (1⅓ ₰).

K. Köstlin: Aesthetik. Zweite Hälfte. 1te Lieferung. Tübingen, Laupp. 1867 (1²/₃ ₰).

N. J. Laforet: Histoire de la Philosophie. Ire Série: Philosophie ancienne. 2 vols. Bruxelles, Devaux (Leipzig, Barth), 1867 (3 ₰ 20 Sgr).

F. Lammenais: Oeuvres inedites, publiées par A. Blaizc. Correspondance. Mélanges religieux et philosophiques. 2 vols. Coulommiers, 1866 (14 Fr.)

L. Lanzilli S. J.: De studiis metaphysicis aetati nostrae accommandandis. ad philosophiae professores. Münster, Aschendorf, 1868 (1 ₰).

A. Laugel: Les problèmes de la Vie. Paris, Baillière, 1867 (7 Fr.)

J. Levallois: Déisme et Christianisme. Paris, Baillière, 1867 (3 Fr.)

Liebig: Lord Bacon. Traduit de l'Allemand par P. de Tchihatchef. Paris, Didier, 1866 (3 Fr.)

J. D. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik. Für den Gebrauch an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht. 2te umgearbeitete und erweiterte Auflage. Wien, Gerrold, 1867 (1 ₰).

B. Livaditi: Introduzione alla Filosofia della Storia. Reggio, Barbieri, 1866.

J. Martineau: Essays, Philosophical and Theological. London, 1866 (10½ Sh.)

A. B. Marx: Das Ideal und die Gegenwart. Jena, Costenoble, 1867 (1⅓ ₰).

D. Masson: Recent British Philosophy. A Review, with Criticisms. A new edition. London, Macmillan, 1867.

F. D. Maurice: Casuistry, Moral Philosophy and Moral Theology. The Inaugural Lecture etc. London, Macmillan, 1867 (1 Sh.)

M. Merten: De la génération des systèmes philosophiques sur l'homme. Bruxelles, (2 ₰).

A. Nicolas: L'art de croire, ou préparation philosophique à la fois chrétienne. 2 voll. Paris 1866 (15 Fr.)

Nourrisson: Spinoza et le naturalisme contemporain. Paris, Didier, 1866 (3 Fr.)

M. l'Evêque d'Orléans: De la haute education intellectuelle. T. I. Les Humanités. T. II: L'Histoire, Philosophie et les Sciences. T. III. Lettres aux hommes du monde sur les études qui leur conviennent. Paris, Donnicl', 1866 (22½ Fr.)

E. H. Palmer: Oriental Mysticism, a Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosophy of the Persians, Compiled from Native Sources. London, Deighton, 1867 (3½ Sh.)

Pascal: Pensées, publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques par M. E. Havet. 2 vol. Paris, Delagrave, 1866.

Ch. Pellarin: Essai critique sur la Philosophie positive. Paris, Dentu, 1866.

E. Poste: Aristotle on Fallacias, or, the Sophistici Elenchi. With a Translation and Notes. London, Macmillan, 1866.

J. C. Prichard: The Natural History of Man, comprising Inquiries into the Modifying Influences of Physical and moral Agencies on the different Tribes of the Human Family. By E. Norris. 4th Edition revised etc. London, Baillière, 1867. 2 vols. (33 Sh.)

C. Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. Dritter Band. Leipzig, Hirzel, 1867 (2⅔ ₰).

F. Reiff: Ueber die Hegelsche Dialektik. Zum Verzeichniß der Promotionen der philosophischen Facultät im Jahre 1865/6. Tübingen 1866.

J. Reinkens: Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus. Mit einer Kritik der Beweisführung des Materialismus gegen die Existenz des Geistes. Rede. Schaffhausen, Hurter, 1867 (9 Sgr).

A. Richter: Neu-Platonische Studien Heft III. Die Theologie des Plotin. Halle, Schmidt, 1867 (20 Sgr).

F. Rouget: Physiologie du système nerveux, connaissance de la cause, qui produit les perturbations physiques et morales dépendant du système nerveux. Toulouse, 1866 (3 Fr.)

Ch. Roquette: L'Homme, structure et fonctions de ses organes démonstrant l'existence de Dieu. Corbeil, 1867 (3 Fr.)

C. Schaarschmidt: Die Sammlung der Platonischen Schriften, zur Scheidung der echten von den unechten untersucht. Bonn, Marcus, 1866 (10 Sgr).

F. Schmid aus Schwarzenberg: Grundzüge der Geschichte der Philosophie von Thales bis Schopenhauer. Erlangen, Deichert, 1867 (2 ₰).

K. Schneider: Rousseau und Pestalozzi, oder Idealismus auf deutschem und französischem Boden. Zwei Vorträge ꝛc. Bromberg, 1866 (10 Sgr).

A. Schwegler: Handbook of the History of Philosophy. Translated and Annotated by J. H. Stirling. Edinburgh, Edmonston, 1867.

C. Secrétan: La Philosophie de la Liberté. Paris, Durand, 1866 (5 Fr.)

R. Seydel: Logik oder Wissenschaft vom Wissen mit Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, im Umrisse dargestellt Leipzig, Breitkopf u. Härtel, 1866 (1 ₰).

C. Sigwart: Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniß des Spinozismus untersucht. Gotha, Besser, 1866 (20 Sgr).

Simplikios' Commentar zu Epiktetos' Handbuch. Aus dem Griechischen in's Deutsche übertragen von K. Enk. Wien, Leck, 1867 (1 Fl. 60 Kr.)

J. G. Smith: Faith and Philosophy. Essays on some Tendencies of the Day. London, Longmans, 1866 (7½ Sh.)
W. Stebbing: Analysis of Mr. Mill's System of Logic. 2 edition. London, Longmans, 1867 (3½ Sh.)
D. Stewart: Elements of the Philosophy of Human Mind. With references, Sectional heads, Synoptical table of contents etc. London, Pegg, 1867 (2 Sh.)
A. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Dritter Band: Periode der Bekämpfung der Scholastik. Mainz, Kirchheim, 1866 (3 ₰).
H. Taine: Philosophie de l'art en Italie. Paris, 1866 (2½ Fr.)
G. Teichmüller: Beiträge zur Erklärung der Poetik des Aristoteles. Halle, Barthel, 1867 (1 ₰).
Themistii: Paraphrases Aristotelis librorum quae supersunt. Edidit L. Spengel. II voll. Leipzig, Teubner, 1866 (6 ₰).
D. Thom: Soul and Spirit. London, Lewis, 1867 (10½ Sh.)
W. C. Thomas: The Science of Moderation; or the Quantitative Analyses of the Good and Beautiful. Formative Ethics. London, Smith, 1867. (5 Sh.)
E. B. Tylor: Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit und die Entwickelung der Civilisation. Aus dem Englischen von H. Müller. Leipzig, Abel, 1867 (2⅓ ₰).
Ursache und Wirkung. Ein Versuch. Cassel, G. Wigand, 1867 (10 Sgr.).
A. R. Wallace: The Sciendific Aspect of the Supernatural, indicating the Desirableness of an Experimantal Inquiry by Men of Science into the alleged Powers of Clairvoyants and Mediums. London, Farrah, 1866.
T. Wechniakoff: Recherches sur les conditions anthropologiques de la production scientifiques et esthétiques. Petersburg, Schmitsdorff, 1865 (1 ₰).
R. Wecklein: Die Sophisten und die Sophistik nach den Angaben Plato's (Ein Theil einer gekrönten Preisschrift). Würzburg, Stuber, 1866 (18 Sgr.).
J. B. Wenig: Ueber die Freiheit der Wissenschaft. Rede ꝛc. Innsbruck, Wagner, 1866 (6 Sgr.).
H. Werner: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. Leipzig, 1866.
C. A. Werther: Der Mensch als geistiges Individuum nach seiner Bildung und Entwickelung auf der Grundlage der Natur. Nordhausen, Förstemann, 1867 (1 ₰ 24 Sgr.).
W. White: Emanuel Swedenborg, his Life and Writings. 2 Vols. London, Simpkin, 1867 (24 Sh.)
W. Wundt: Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip. Ein Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften. Erlangen, Enke, 1866 (24 Sgr.).
P. Gr. York v. Wartenburg: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Colonus des Sophokles. Berlin, Hertz, 1866 (12 Sgr.).
E. Zeller: Religion und Philosophie bei den Römern. Heft 24 der Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftl. Vorträge. Herausg. v. R. Virchow u. F. v. Holtzendorf. Berlin, Lüderitz, 1867 (10 Sgr.).
G. Zillgens: Aristoteles und das Deutsche Drama. Eine gekrönte Preisschrift. Würzburg, Stuber, 1866 (24 Sgr.).
E. Zirngiebl: Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie. Wien, Braumüller, 1867 (2½ ₰).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Einundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1867.



Inhalt.

Seite.

Prolegomena zur philosophischen Ethik. Von Prof. Dr. Rudolf Seydel, Zweite Hälfte 1

Der Platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt. Von Dr. E. Alberti. Erste Hälfte. 29

Morphologische Studien. Von Prof. Dr. Adolf Zeising. 52

Recensionen.

Zur Geschichte der Philosophie. Eine Kritik von Dr. Th. Strätter. II. 79

Ernst Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. Von Dr. Heinrich Ritter. Gotha, bei Perthes. 1865. Von J. U. Wirth. 105

Essai de Logique scientifique. Prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction. Par J. Delboeuf, Professeur à l'Université de Gand. Liége. Imprimerie de J. Desoer. 1865. XLIV und 286 S. gr. 8. Von Prof. Dr. K. A. v. Reichlin-Meldegg. 119

Philosophie in Italien (Schriften von Bonatelli, Sivaditi, Mammiani, Mazzarella, Corleo u. Centofanti). Von Prof. Dr. Ed. Böhmer. 148

Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. v. Kirchmann. Berlin. Verlag von Julius Springer. 1865. Von J. U. Wirth. 156

Der Platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt. Von Dr. E. Alberti. Zweite Hälfte. 169

Ueber die ethischen Motive und Zielpunkte der Wissenschaft. Von H. Ulrici 204

Seite.

Recensionen.

Het godsdienstig geloof voor onzen tyd (Der religiöse Glaube für unsere Zeit) von C. W. Opzoomer. Amsterdam, J. U. Gebhardt & Comp., 1866. Von Dr. F. A. Hartsen. . 218

Platonisches. I.

1) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, von Dr. Fr. Ueberweg; eine von der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift. Wien, Gerold, 1861.

2) Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, untersucht von C. Schaarschmidt. Bonn, Marcus, 1866. Von Prof. Dr. C. Steinhart. 224

Die Idee der Unsterblichkeit von Johannes Huber. Zweite Aufl. München, 1865. Lentner'sche Buchh. Von Wirth. 266

Studien. Philosophische Schriften von Johannes Huber. München 1867. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl). X und 376 S. 8. v. Reichlin-Meldegg. 273

Zeit und Ewigkeit. Von Dr. Fabri. Barmen, Langewiesche's Verlagsbuchhandlung, 1865. Von Wirth. 289

Noch einmal der goldne Schnitt. Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Adolf Zeising. Von Prof. Rud. Seydel. . . 295

Bibliographie. 303

Prolegomena zur philosophischen Ethik.

Von Dr. Rudolf Seydel.

Zweite Hälfte.

Wie es hiernach zwei philosophische Methoden der Ethik gibt, nämlich eine, die von Philosophie zu Philosophie, von Ideen durch Ideen zu Ideen, und eine andere, die von Erfahrung zu Philosophie hinstrebt, gibt es vielleicht ebenso eine dritte Methode, welche zu gleichem — philosophischen — Endziele von einem Ausgangspunkte hinstrebt, welcher durch seine Eigenthümlichkeit einer so gestalteten Ethik den Namen einer theologischen beizulegen nöthigt? Nur in diesem Falle offenbar könnten wir noch von einer theologischen Ethik, die dann genauer eine theologisch-philosophische heißen müßte, reden wollen; dann aber wäre sie in der That nicht nur gestattet, sondern gefordert; denn die werdende und irrthumsfähige menschliche Wissenschaft verlangt, daß alle nur irgend möglichen Wege nach dem Einen Ziele zu gegenseitiger Controle und Unterstützung neben einander gleichzeitig eingeschlagen werden. Müssen wir also die soeben aufgeworfene Frage bejahen, so sind wir rücksichtlich der Forderung paralleler Bearbeitung beider Ethiken — nach uns sogar dreier — Genossen Schleiermacher's, welcher, wie bekannt, beide Ethiken, die philosophische und die theologische, auszuführen unternommen.

Mit einer Besprechung der Stellung dieses Mannes zu jener Frage leiten wir unsre eigene Beantwortung derselben um so lieber ein, als die philosophischen Ethiker unsrer Zeit ihr Verhältniß zur theologischen Ethik, namentlich zu der Schleiermacher's, bisher mit Stillschweigen übergangen haben, und als dieser große Theolog und Philosoph der Urheber ist der in so vielen Beziehungen äußerst nachtheilig gewordenen, weil mißverstandenen, modernen Trennung und Parallelbehandlung von Phi-

losophie und Theologie, deren Recht wir doch selbst in unsrer Weise anzuerkennen gedenken. Zuerst nun müssen wir einiges Verwirrende in seiner Darstellung des Verhältnisses beider Wissenschaftsarten beseitigen, um zu finden, daß er unter diesen wirklich zwei Arten der Erreichung des Wissenszieles, und nicht etwa nur zwei verschiedene Anwendungen einer und derselben Art versteht. Denn wenn er in §. 5 seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums (W. W. zur Theol. Bd. 1, S. 6 f.) die christliche Theologie als den Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln beschreibt, ohne deren Besitz und Gebrauch „ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist," so ist damit offenbar gar nicht gesagt, daß die Methode der Erwerbung solcher „wissenschaftlichen" Kenntnisse hier eine andere sey als anderwärts, sondern es scheint als sammle die Theologie nur das in der Wissenschaft — Empirie oder Philosophie — Gewonnene zu einem praktischen Zwecke: was sich sogleich durch den folgenden §. 6 bestätigt (a. a. O. S. 7), welcher also lautet: „Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf theologische zu seyn, und fallen je der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören." Und da nun die Ethik nach Schleiermacher's encyklopädischer Eintheilung der Wissenschaften als philosophische oder „beschauliche" Wissenschaft denselben Gegenstand behandelt, der auf empirische oder „betrachtliche" Weise in der „Geschichtskunde" aufgefaßt wird (s. Schweizers Ausgabe des Schleiermacherschen Entwurfs eines Systems der Sittenlehre, W. W. zur Philos. Bd. 5, S. 34), so scheint die theologische Ethik nach ihm nur eine Sammlung von Sätzen der philosophischen oder der empirischen Geschichtskunde seyn zu können. Am nächsten liegt es, das Letztere anzunehmen, wenn die kurze Darstellung in §. 223 (S. 87) die christliche oder theologische Sittenlehre mit der Dogmatik und unter derselben dem historischen Theile der gesammten Theologie einfügt, in diesem wiederum dem Untertheile, welcher den gegenwärtigen Stand des Glaubens behandelt (§. 195). Empirisch geschicht-

lich ist nun der Ausgangspunkt der christlichen Sittenlehre Schleiermacher's allerdings — dies wie Alles, was wir über sie zu sagen haben, gilt, beiläufig bemerkt, auch von seiner Glaubenslehre —, und recht entschieden bezeichnet er selbst diese ganze Wissenschaft als eine empirisch geschichtliche, wenn er sie als „Sammlung der Aussprüche des christlichen Gefühls über das Rechte und Gute" beschreibt (Die christliche Sitte, hsggeb. von Jonas, W. W. zur Theol. Bd. 12, Lit. Nachl. zur Theol. Bd. 7, Beilagen S. 5). Aber diesem Ausdrucke widerspricht sowohl die von Anfang an von Schleiermacher in dieser Disciplin angewandte Methode der Entwickelung, als sein später klarer gewordenes Bewußtseyn über diese Methode, welches ihn z. B. in einem späteren Entwurfe (a. a. O., Haupttext S. 9.) zu der Erklärung nöthigte, daß die Darstellung der christlichen Lehre nie bloß historisch, sondern überall zugleich systematisch sey, wie er schon in dem frühesten Entwurfe von ihr gefordert hatte als einer „wissenschaftlichen," daß sie für ihren Inhalt die „Gewährleistung der Vollständigkeit und das Princip der Deduction" finde (Beilagen S. 6). Also der empirischen Geschichtskunde gehört die christliche Sittenlehre ebensowenig an als der philosophischen Ethik, welche letztere ohne den historischen Ausgangspunkt ist, der die theologische kennzeichnet: diese letztere ist empirisch und philosophisch zugleich, indem sie aus einem historisch gegebenen Principe, dem christlichen Gefühle oder dem religiösen Selbstbewußtseyn in einer bestimmten historischen Qualität, das in demselben mit begrifflicher Nothwendigkeit Enthaltene in dieser Nothwendigkeit zu erkennen sucht, und in diesem Sinne die Frage beantwortet: „Was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtseyn und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtseyn ist?" (Haupttext S. 23), wodurch sie sich als eine Wissenschaft enthüllt, welche die Aussprüche des gegenwärtigen christlichen Glaubens nicht sowohl sammelt und berichtet, als vielmehr prüfend an den Maßstab ihrer Ableitbarkeit aus einem — vor der Hand allerdings noch historisch gegebenen — Principe anlegt. Wir wären nun völlig rathlos hinsichtlich

der Unterbringung der theologischen Ethik in Schleiermacher's eignes System, wenn er nicht in der That eine Classe von Disciplinen kennte, welche Historisches und Ethisches oder die empirische und die philosophische Geschichtskunde — dies für Schleiermacher ein mit philosophischer Ethik der Sache nach gleichbedeutender Name (s. Schweizer S. 35) — in eine prüfende Vergleichung bringen, um zu erkennen, inwieweit das geschichtlich Hervorgetretene dem ethischen Ideale entsprochen hat und entspricht: die kritischen Disciplinen (Schweizer, S. 68 ff.), unter welchen er übrigens sonst auch ohne Einschränkung auf das ethische Gebiet und ohne sie von den technischen zu unterscheiden, welche aus dem Empirischen die Mittel zur Herstellung des Idealen auswählen, geradezu alle Wissenschaften versteht, welche irgendwie das speculative und das empirische Wissen in begleitende gegenseitige Beziehung setzen (Dialektik, hsggeb. von Jonas, W. W. zur Philos. Bd. 4[b], Lit. Nachl. zur Philos. Bd. 2[b], S. 144 u. 231). Augenscheinlich mußte hiernach die christliche Ethik zu diesen kritischen Disciplinen gehören sollen; und es ist um so auffälliger, daß sie in der Kurzen Darstellung dennoch unter die rein historischen neben die Statistik und in Eine große Classe mit Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte gesetzt ist, als für die „Kenntniß der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre", die sie ausdrücken soll, sich viel natürlicher die Symbolik darbot, und als die Kurze Darstellung in ihrem ersten Theile unter dem Namen einer „philosophischen Theologie" einen Inhalt als Grundlage der gesammten Theologie fordert, welcher ausdrücklich als den kritischen Disciplinen, nämlich einer kritischen Religionsphilosophie als einem Theile der kritischen Ethik, angehörig bezeichnet wird (§. 21—24, §. 32—37), und welcher von dem Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre nur mit Mühe und ganz äußerlich getrennt werden kann. Die „philosophische Theologie" nämlich soll in Apologetik und Polemik die religiöse Glaubensweise des Christenthums in der bestimmten individuellen Gestalt, in welcher sie als Princip der Glaubenslehre und Ethik zu Grunde liegt, dadurch recht-

fertigen, daß sie diese Glaubensweise und eine auf sie gegründete Glaubensgemeinschaft als eine in dem allgemeinen Begriffe solcher Gemeinschaften enthaltene Möglichkeit aufweist und nach demselben Kriterium ketzerische oder krankhafte Gestaltungen von ihr unterscheidet (namentlich §. 32—35). Wenn nun, wie wir sahen, die Dogmatik einschließlich der Sittenlehre das in dem so gerechtfertigten und gereinigten Princip mit Nothwendigkeit Enthaltene aus ihm entwickeln soll, um nun auch in den einzelnen Consequenzen eine irrige Lehrentwicklung zu verhüten oder zu entlarven: ist sie dann nicht einfach die Fortsetzung der „philosophischen Theologie," mit dieser in Gemeinschaft dazu berufen, die bestehende Kirchenlehre dadurch zu kritisiren, daß versucht wird, ihr Princip als möglich, und, dieses Princip angenommen, gewisse Consequenzen desselben als nothwendig, kurz wo möglich den ganzen Inhalt der Dogmatik und Ethik des Christenthums auf dem Wege der philosophischen Construction, und zwar aus der philosophischen Ethik (a. a. O. §. 23 Erläut. und §. 35), wiedergewinnen?

Das Verwirrende bei Schleiermacher besteht also zunächst darin, daß er in der Kurzen Darstellung die christliche Sittenlehre unter die historische Theologie gestellt hat, anstatt sie unter die philosophische zu stellen, und ihr nicht ausdrücklich und einfach die Aufgabe zugesprochen hat, die sie doch thatsächlich bei ihm erfüllt: die Aufgabe, einen vorliegenden historischen Inhalt christlicher Sittenlehre als einen auch für sich wahren zu erweisen, d. h. auf dem Wege der philosophischen Ethik, wenn auch vielleicht mit anderer Anordnung als er in dieser vorkommt, kurz in der Form der Denknothwendigkeit, zu reconstruiren! Daß ihm die theologische Ethik thatsächlich diese Aufgabe zu erfüllen hatte, würde sich auch für die Anschauung deutlich darstellen, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, seine christliche Sitte in der Form der christlichen Glaubenslehre herauszugeben, wie er beabsichtigte: indem diese durch Lehnsätze aus der philosophischen Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik, die der Darstellung vorausgehen, die Continui-

tät völlig und in rechter absteigender Folge wiederherstellt, welche durch die Scheidung zwischen „philosophischer Theologie" und Dogmatik nebst Ethik zerrissen wird. Und es ist keine Instanz gegen unsre Auffassung, daß Schleiermacher wiederholt einschärft, das Christenthum lasse sich in seiner Eigenthümlichkeit nicht construiren und werde von Jedem in einer individuellen Weise angeeignet (Kurze Darst. §. 32; christl. Sitte, Beil. A, §. 21 Erläut.); denn hierdurch ist nur gesagt, daß sich jene denknothwendige Construction oder vielmehr Reconstruction auf das Allgemeine beschränken müsse, aber eben diese philosophische Construction des Allgemeinen — zu dem Zwecke ausgeführt, um zu sehen, ob Eine und dieselbe allgemeine Wahrheit im Christenthum liege und in der Philosophie, also ob das Erstere nicht bloß für den individuellen Glauben, sondern seinem allgemeinen Inhalte nach, der den individuellen dann als möglichen rechtfertigt, auch an sich wahr sey —, sie bleibt der theologischen Glaubens- und Sittenlehre aufgegeben und wird von Schleiermacher in der That auszuführen gesucht. In einem anderen Interesse als in dem jetzigen werden wir aber die Behauptung der Unconstruirbarkeit der christlichen Sitte unten noch einmal berühren.

Jedesfalls ist die theologische Ethik nach Schleiermacher eine kritische Disciplin. So bleibt es also dabei, daß die Theologie keine eigene Methode hat, sondern aus praktischem Bedürfnisse sich zusammensetzt aus Disciplinen, die im Systeme der Wissenschaft ihre bestimmte Stelle haben und von da mitsammt ihrem methodischen Charakter entlehnt werden? Schleiermacher selbst versichert dies in dem oben angeführten §. 6 der Kurzen Darstellung. Wenn wir nun dennoch behaupteten, daß er zwei verschiedene Wege der Erstrebung des Wissenszieles kenne, die er zu gegenseitiger Controle und Unterstützung neben einander zugleich einzuschlagen räth, einen theologischen und einen philosophischen (— auch den Unterschied zwischen einem absteigenden und einem aufsteigenden philosophischen Wege können wir bei ihm finden), so können wir diese Behauptung also nur auf seine

factische Ausführung — hier der christlichen Sittenlehre — stützen, da in seiner eignen encyklopädischen Eintheilung des Wissens in der That ein solcher eigenthümlich theologischer Wissensweg nicht verzeichnet ist.

Weil Schleiermacher zwischen speculativer und empirischer Wissenschaft nur kritische Disciplinen kennt, deshalb mußten wir diesen seine christliche Sittenlehre beizählen. Aber paßt auf die Ausführung, die er ihr geben wollte, auch wirklich die Beschreibung, die er von den kritischen Disciplinen macht? In der Dialektik (S. 144) ist wissenschaftliche Kritik ganz allgemein die „begleitende Beziehung" des Speculativen auf das Empirische und umgekehrt genannt, und die Anmerkung definirt sie als „Vergleichung des Wissens wie es ist mit der höchsten Idee des Wissens." Der Entwurf der Sittenlehre (Schweizer, S. 69) sagt, daß das kritische Hauptgeschäft im ethischen Interesse das Bestreben sey, „das in der Erfahrung gegebene Sittliche in das beschaulich Gewußte aufzulösen und aus diesem also philosophisch zu begreifen," um dadurch (S. 70) beurtheilen zu können, „wie sich die einzelnen Erscheinungen als Darstellungen der Idee sowohl dem Grade als der eigenthümlichen Beschränktheit nach verhalten." Diese Bezeichnungen des Kritischen passen gut genug auf die theologische Ethik, wie wir sie bis jetzt beschrieben haben, und sie treffen sie noch mehr, wenn wir hinzunehmen, daß als empirisches zu kritisirendes Material ihr ausdrücklich die Bibel neuen Testaments, die Bekenntnißschriften der protestantischen Kirche und die lebendige christliche Sitte zu Grunde gelegt werden (Christl. Sitte, Haupttext S. 93 ff., Beilagen S. 12 u. S. 166 ff). In der Glaubenslehre fehlen auch die ausdrücklichen Beziehungen auf Bibel und Bekenntnisse keineswegs; in der christlichen Sittenlehre würden sie also bei der vollendeten Bearbeitung wohl auch nicht gefehlt haben. Soweit ist das Verfahren also in der That ein kritisches, und keine eigenthümliche theologische Erkenntnißmethode und Erkenntnißquelle läßt sich entdecken. Aber wie käme es, daß seit Schleimacher Alles voll davon ist, daß in der Theologie die Wahrheit auf ganz

eigne, von der Philosophie unabhängige Weise gewonnen werden könne, ohne daß man zu einem blinden Autoritätsglauben zurückkehren müsse? Würde denn wirklich bei ihm die „Kritik" über das in der Kirche empirisch Geltende in Kraft eines andern Kriteriums geübt als des der philosophischen Nothwendigkeit auf der einen, der empirischen Thatsächlichkeit auf der andern Seite? Oder vielmehr, da es sich hier nicht um Feststellung von Thatsachen, sondern um Seynsollendes handelt, soll denn alle Kritik hier darin bestehen, daß gegenüber der thatsächlichen Ethik der bestehenden Sitte, der Bibel und der Bekenntnisse die Ethik des reinen Begriffs aus reinen Begriffen construirt und jener zum Muster hingestellt wird?

Dieses freilich geschieht in Schleiermacher's christlicher Sittenlehre nicht. In diesem einfachsten Sinne ist sie also keinesfalls kritische Disciplin; sie thut Etwas mehr als diese zu thun brauchte; sie hat etwas Eigenthümliches an sich, das der bloßen kritischen Disciplin unmotivirte Zuthat wäre. Solche bloß kritische Wissenschaft in Schleiermacher's Anwendung dieses Namens ist z. B. Daubs theologische Moral: dieser philosophische Theolog construirt die Moral auf rein philosophischem Wege an der Stelle des gesammten Systems, an welche sie nach Hegel zu stehen kommt, in der Weise Hegel's a priori, und ihr theologischer Charakter besteht dann nur darin, daß sie hier in der Absicht construirt wird, um den ethischen Inhalt der biblischen Bücher in ihr wiederzufinden (vgl. namentlich in den Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral, Daub's philos. und theol. Vorless. hsggeb. von Marheineke und Dittenberger Bd. 3, S. 323 ff.). Was ist nun hiergegen das Eigenthümliche Schleiermacher's? Es ist leicht zu finden. Anstatt einer empirisch angebotenen kirchlichen oder religiösen Moral gegenüber zu ihrer Controle die rein philosophische aufzustellen, was zur bloßen Bewährung des Empirischen am Speculativen offenbar das Einfachste gewesen wäre, führt er zunächst alle kirchliche Moral, auch die biblische, auf ein religiöses Princip zurück, das er durch die gläubige Individualität gegeben seyn läßt, und construirt,

nachdem die „philosophische Theologie" jenes Princip als ein mögliches gerechtfertigt hat, aus ihm die theologische Ethik, um zu zeigen, daß sie einerseits mit den solcher Berücksichtigung gewürdigten historischen Grundlagen der Kirche im Wesen einstimmig sey, andrerseits denselben Inhalt auf diesem Wege erreiche, welchen die rein philosophische Ethik auf dem ihrigen.

Die erste dieser Verschiedenheiten von dem Daubschen Verfahren scheint auf den ersten Anblick keine Abweichung zu seyn vom kritischen Verfahren. Ist nicht auch jenes religiöse Princip ein historischer Erfahrungsgegenstand, sein Daseyn im Bewußtseyn ein empirisches Wissen? Gewiß; ebenso, wie das Hingerissenseyn von einem Kunstwerke, das ich deshalb schön finde, in mir eine bloße historische Thatsache und Gegenstand meines empirischen Wissens wäre, oder ebenso, wie ich auch einen vollkommenen philosophischen Beweis doch in mir haben muß, um ihn einzusehen, so daß er in diesem Betracht in mir eine historische Thatsache ist, von deren Daseyn ich empirische Kunde habe. Aber ist denn kein Unterschied zwischen diesen hier verglichenen Thatsachen und der einfachen Kunde, die ich z. B. davon habe, daß es die Hindus für unrecht halten, ein Thier zu essen, — welche ethische Ueberzeugung einer höhern Kritik zu unterwerfen jedesfalls Anlaß genug ist? Der Unterschied ist in der That so groß, daß wir uns berechtigt glauben, Phänomene der Art, wie jene genannten, mit dem religiösen Princip Schleiermacher's gleichartigen, gar nicht unter die einfachen empirischen Thatsachen zu stellen, und zwar deshalb, weil sie mit einer innern Beistimmung des Subjects zum Gegenstande auftreten, die in dem durch Erfahrung Aufgenommenen gar nicht hinreichend begründet ist, sondern über das empirisch Gewonnene hinausgreifend eine überempirische, speculative Erkenntniß anticipirt oder wirklich einschließt. Diese Beistimmung heißt in Schleiermacher's religiösem Principe Glaube. „Die Darstellung der christlichen Lehre — sagt er —, sey sie noch so streng wissenschaftlich, unterscheidet sich immer dadurch, daß dabei zurückgegangen wird auf dasjenige

im Menschen, was ihn zum Christen macht, auf den Glauben" (Christliche Sitte, Haupttext S. 6); und merkwürdiger Weise beginnt gerade der Theil seiner Kurzen Darstellung, welcher die dogmatische Theologie einschließlich der Ethik unter die rein historischen Disciplinen stellt, mit dem Satze, daß eine dogmatische Behandlung der Lehre nicht ohne eigne Ueberzeugung möglich sey, welcher Satz daselbst durch die Worte erläutert wird: „Wer von dieser (der darzustellenden Lehre) nicht überzeugt ist, kann zwar über dieselbe, und auch über die Art, wie der Zusammenhang darin gedacht wird, Bericht erstatten, aber nicht diesen Zusammenhang durch seine Aufstellung bewähren; nur dieses letzte aber macht die Behandlung zu einer dogmatischen; jenes ist nur eine geschichtliche, wie einer und derselbe sie bei gehöriger Kenntniß auf die gleiche Weise von allen Systemen geben kann" (§. 196). Dieser Satz bezeugt die Unrichtigkeit der Unterbringung von Dogmatik und Ethik in der Kurzen Darstellung auf's Entschiedenste. Er documentirt diese als kritische Disciplinen; denn sie sollen „bewähren." Aber ist es denn wahr, daß diese Bewährung nur möglich ist bei einer schon vorausgegangenen Ueberzeugung von dem zu bewährenden Inhalte? Könnte nicht eine ganz kühle historische Kenntnißnahme vorausgehen, die Ueberzeugung aber durch die philosophische Reconstruction erst bewirkt werden? In der kritischen Disciplin ohne Zweifel. Aber eben, weil hier ausgegangen wird von einer anticipirten Gewißheit, vom Glauben, sind jene theologischen Disciplinen nicht bloß kritische: und es erklärt sich nun, wie Schleiermacher sie in der Flucht vor der bloß kritischen Charybdis der „philosophischen Theologie" in die Skylla der historischen gerathen lassen konnte.

Die kritische Disciplin soll das Empirische kritisiren durch das Speculative, das Historische durch das Ideale. Der Glaube aber ist nichts bloß Empirisches noch Historisches: er ist eine Anticipation des Speculativen und Idealen in einer diesem noch nicht ganz entsprechenden, dem Organe der Empirie verwandteren Form, der Form der Gefühlsüberzeugung, der Form der un-

bedingten Beseligung durch einen Inhalt, den man eben deswegen, in der naiven Zuversicht, daß das Beseligende und auf's Höchste Erhebende wohl auch wahr seyn möge, als wahr sich aneignet und festhält, oder in der Form einer ahnenden impliciten Erkenntniß, in welcher sich das Vorgefühl theoretischer Zusammenhänge regt, die durch jenen Glaubensinhalt auf wahrhafte Weise erkannt werden können. Sicherlich ist ein mir entstehender Glaube ein Erlebniß, eine Erfahrung, eine historische Thatsache; aber in so weitem Sinne ist dies auch ein mir einleuchtender logischer oder mathematischer Beweis. Ist aber bei so weitem Sinne auch das Speculative selbst eine Erfahrung, so fordert uns dies auf, den Gegensatz zwischen Speculation und Empirie durch Festsetzung einer engern Bedeutung des letztern Wortes festzuhalten, welche engere Bedeutung dann den Glauben als die dritte neben beiden mögliche Erkenntnißquelle erscheinen läßt, in welcher jene zwei entgegengesetzten, Empirie und Speculation, als in einer mittleren Phase verbunden sind. Dann nämlich nennen wir Erfahrung die einfache Kunde von der Thatsächlichkeit als solcher, wobei unsre Beistimmung das Gegebene nicht übersteigt; philosophisches Wissen aber die Erkenntniß der Nothwendigkeit, des Nichtandersseynkönnens der Aussage, bei welcher unsre Beistimmung natürlich zum Uebersteigen ihres unmittelbaren Rechts gar keinen Raum mehr hat; Glaube aber nennen wir dann das aus einer Vorahnung des Wahren oder aus irgend einer Vorliebe entstandene lebhafte Gefühl des Vertrauens, daß ein gewisser Inhalt wohl auch auf absolute Weise werde gerechtfertigt werden können, im vollsten Sinne des Wortes göttlich sey: wobei also ganz entschieden das unmittelbare Recht von unsrer Beistimmung zu dem so geglaubten Inhalte überstiegen wird. Muß nicht also im Glauben selbst das Göttliche, das Ideale und Speculative, anwesend seyn, wenn auch noch unter einer dem empirisch-Historischen angehörigen Hülle? Wie könnte auch Schleiermacher aus seinem Glaubensprincipe einen Inhalt deduciren wollen, der sich mit einem philosophischen

Inhalte vollkommen deckt, wenn nicht der Glaube diese Einheit des Philosophischen und Empirischen wäre?

„Nur in unserm Wissen um die Totalität des Seyns könnte eine Identität des Speculativen und Empirischen seyn; jedes einzelne Gebiet des Seyns kann nur auf eine von beiden Arten gesondert gewußt werden;" und: „Anstatt einer Durchdringung des Speculativen und Empirischen ist uns nur eine begleitende Beziehung des Einen auf das Andere möglich, oder eine wissenschaftliche Kritik." Mit diesen Sätzen hat Schleiermacher's Dialektik (S. 142 ff.) die Möglichkeit einer vom Gefühle, vom Glauben, als einer Durchdringung des Empirischen und Speculativen, ausgehenden Disciplin verneint: darum findet er in seiner Encyklopädie keinen geeigneten Platz für theologische Dogmatik und Sittenlehre; denn diese — sind Disciplinen mit solchem Ausgangspunkte, und deshalb, wenn sie auch secundär zur Kritik gebraucht werden können, doch an und für sich nicht kritische. Schleiermacher's Theorie ist durch seine Praxis hier, wie öfter, widerlegt; seine Encyklopädie ist durch die wirkliche Ausführung der Disciplinen bereichert worden, und müßte danach folgenden Satz aussprechen:

Drei Wege führen zur absoluten, philosophischen, Wahrheit:

1) der von der Empirie ausgehende, zur Philosophie aufsteigende, der realphilosophische (über dessen Gleichberechtigung mit dem folgenden namentlich in der Dialektik S. 73 f. und S. 201 ff., der ganze Abschnitt über den Inductions- und Deductionsproceß, zu vergleichen ist),

2) der von der Philosophie ausgehende, zur Empirie hinabsteigende, der idealphilosophische,

3) der von der Identität oder Durchdringung des Speculativen und Empirischen im Glauben ausgehende, aus diesem das Empirische als das unconstruirbare Individuelle abscheidende, das Speculative aus ihm als solches, also als philosophisch nothwendiges entwickelnde, der theologische Weg.

Schleiermacher hat mit Recht den höchsten Gegenstand des Wissens, Gott, von welchem die vollendete Wissenschaft oder Philosophie auszugehen hätte, als über allen Gegensätzen stehend, die ursprüngliche und höchste Einheit darstellend, aufgefaßt und hieraus die richtige Folgerung gezogen, daß durch keine der entgegengesetzten Formen des Wissens allein jener höchste Gegenstand und der Zusammenhang der besonderen Dinge mit ihm ausgedrückt werden könne, daß aber auch die entgegengesetzten Formen neben einander angewandt die absolute Einheit nur inadäquat ausdrücken, weil sie dieselbe immer als zertrennt darstellen (Dialektik S. 142 ff., 154–172). Aber er hat auch anerkannt, daß wir die höchste Einheit dennoch besitzen — wie könnten wir sonst von ihr reden? —, nur nicht in irgend einer Form des Wissens, sondern als das in allem idealen Thun überhaupt treibende Princip in uns, als die unser ideales Streben beherrschende Idee, den uns inwohnenden Gott, identisch mit dem „Gewissen auf dem Gebiet des sittlichen Lebens" oder auf dem Gebiete des theoretischen mit der „wissenschaftlichen Gesinnung" (Dialektik S. 144 Anm., 154 ff., 309). Ja, er hat sogar besondere psychologische Formen unterschieden und benannt, in welchen sich dieser inwohnende Gott, wenn auch immer noch inadäquat und nicht an sich, sondern in seiner Beziehung zu uns, doch adäquater als in irgend einer der entgegengesetzten Formen des Wissens uns kundgibt: die Anschauung, welche „jedes Einzelne in der Totalität und die Totalität in jedem Einzelnen" erfaßt, freilich auch sie immer nur annähernd ausdrückbar durch äußeres Zusammenfügen des Entgegengesetzten (Dialektik S. 29 die erste Anm. und S. 61 f.), und das Gefühl, welches in der allein möglichen relativen Weise die „Identität des Denkens und Wollens," den hinter diesen Gegensätzen liegenden Einheitsgrund darstellt (ebenda S. 151 ff.). Es war also kein Hinderniß für ihn da, jenen dritten Weg in seine Wissenschaftslehre aufzunehmen, welcher die immerhin noch inadäquaten empirischen und speculativen Wissensformen aus der immerhin relativen höhern Einheit beider, die hinter ihnen liegt,

herausarbeitete: wenn nicht etwa das Hinderniß darin lag, daß er die höhere Einheit über Empirischem und Speculativem nur als Anschauung bezeichnet hatte, in welcher Form sie für ihn unproductiv geblieben war, während er sie in der für ihn fruchtbarern Form des Gefühls nur als Einheit über Wollen und Wissen kannte. Wir haben oben nachgewiesen, daß das Gefühl oder, mit religiösem Inhalte, der Glaube factisch für Schleiermacher selbst auch die höhere Einheit über Wahrnehmen und Denken, Empirie und Speculation vertrat, und daß der Glaube diese Einheit, „Gefühl“ und „Anschauung“ in Schleiermacher's Sinne verbindend, recht eigentlich das Ebenbild der Gottheit im Menschen, in Wahrheit ist.

Haben wir so Schleiermacher durch die Consequenz seiner eignen Praxis zur Anerkennung dreier selbständiger Wissenswege genöthigt, die alle drei in gegenseitiger Unterstützung und Controle der werdenden Wissenschaft zur Erreichung des Einen Zieles dienen, das dann allein in idealphilosophischem Absteigen dargestellt werden könnte, so werden wir unsrerseits zugeben, daß das Studiren und Bearbeiten des theologischen Wegs beiläufig auch der Kirchenpraxis diene; aber diese Anwendung constituirt uns nunmehr ebensowenig das Wesen der Theologie, wie die kritische Anwendung. Und wir charakterisiren nunmehr den weiteren Verlauf der theologischen Methode ganz an der Hand Schleiermacher's, hier und da noch etwa kleine Reste jener Verwirrungen bemerkend.

Zunächst denn ist von einem historischen Charakter der aus einem unmittelbaren Einwohnen Gottes im individuellen Glauben entspringenden Wissenschaftsart keine Rede mehr. Sie steht nicht auf der Bibel, geschweige auf Bekenntnißschriften, sondern sie steht auf dem religiösen Gefühle, dem frommen Bewußtseyn, dem Zeugnisse des heiligen Geistes, und zieht das geschichtlich Gegebene nur in ihren Umkreis, weil und soweit es diesem Zeugnisse entspricht. Dem allgemeinen Begriffe des theologischen Wissensweges nach kann es auch heidnische, jüdische, auch vollkommen freie — religionsstiftende oder unter Umständen

sectirerische — Theologie geben, die sich in ihrem Ausgangspunkte der Form nach von der christlichen nicht unterscheidet. Daß ich meine Theologie christlich, daß ich sie protestantisch nenne u. s. f., ist erst eine Folge davon, daß mein religiöses Gefühl — gewiß zunächst in Folge meiner Geburt und Erziehung in der bestimmten historischen Atmosphäre — mir den Glaubensinhalt des Christenthums, des Prostantismus, empfohlen hat. Schleiermacher ist daher berechtigt, unter den historisch angebotenen Glaubensquellen zu wählen und sie zu sichten nach dem Kriterium, das in der Individualität seines religiösen Gefühls — welches wie alles Gefühl stets eine individuelle Bestimmtheit haben muß (Christl. S. Beilagen, S. 7) — gegeben ist, sey es auch auf die Gefahr, keinen andern historischen Namen seiner Theologie vorschreiben zu können als seinen eignen. Aber diese Gefahr ist für den, dessen religiöses Innere ein wahrhaft gottgebornes ist, nicht vorhanden; er findet nothwendig einen historischen Anschluß, er wird ihn unfehlbar finden im Christenthume. Aber das Christenthum umgibt ihn zunächst in einer ganz bestimmten Ausgestaltung in Lehre, Cultus und Leben, die das Resultat von Jahrtausenden ist. Ist es diese Ausgestaltung, ist es die Kirche, welche sein religiöses Gefühl mit Liebe und Vertrauen erfüllt, so daß er durch den ihm so entstehenden Glauben an die Kirche zu Christus geführt wird, oder ist es vielleicht umgekehrt Christus, den er aus den historischen Urkunden zuerst in sein religiöses inneres Leben aufnimmt, und durch den er Vertrauen gewinnt zur Kirche? Im ersten Falle wird es für den Theologen eine Möglichkeit seyn, den historischen Christus durch ein Resultat kirchlicher Entwickelung zu überbieten, die Kirche steht ihm im Princip über Christus; im andern Falle hält er es für möglich, die Kirche zu bessern durch unmittelbaren Anschluß an den historischen Christus. Im ersten Falle nennt ihn Schleiermacher einen katholischen, im andern Falle einen protestantischen Christen, und sein eignes religiöses Innere belehrt ihn, daß er zu diesem letztern gehöre, wiewohl er, da beide Möglichkeiten einen historischen Anschluß an Christus

mit sich bringen, auch jener der seinigen entgegengesetzten Form den Charakter einer christlichen nicht absprechen kann, und sogar darauf hindeutet, daß das letzte Ziel die Ueberwindung aller sich einander aufhebenden Gegensätze sey (Der christl. Glaube, 2. Ausg., Bd. 1. S. 145 ff. Christliche Sitte, Beilagen S. 11, Haupttext S. 27). Aber auch Schleiermacher's Anschluß an Christus hat noch seine individuelle Bestimmtheit, und ist deshalb Anschluß zunächst nur an eine bestimmte Seite der Persönlichkeit und Wirksamkeit Christi, wie sie uns urkundlich überliefert ist, wenn auch vielleicht an die Seite, welche von der Centralität seines Wesens die unmittelbarste Kunde gibt, nämlich seine religiöse Urbildlichkeit, in der er dasteht als die vollendete Darstellung der Einheit der menschlichen Natur mit dem göttlichen Wesen, welche Einheit in unserm religiösen Gefühle selbst den Inhalt bildet, aber als unvollendete, zur Vollendung hinstrebende. Wie könnten wir besser diese Einheit in uns fördern, als wenn wir die lebendige Anschauung ihrer persönlich-menschlichen Vollendung in uns aufnehmen? In diesem Sinne ist Christus unser Erlöser, und Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist der religiöse Zustand des protestantischen Christen, das Bewußtseyn solcher Gemeinschaft das Princip der protestantisch-christlichen Theologie (Christl. S. Beil. S. 8, 14 f. Haupttext S. 32—36). Aber da ich Christus hier nur im religiösen Bedürfniß suchte und fand, so nenne ich hier Christus eben nur den überlieferten historischen Christus soweit, als er jene vollendete Frömmigkeit, die mir meine eigene Frömmigkeit bestätigt und nährt, auch wirklich darstellt: also wähle ich aus unter den Schriften und Berichten, die von ihm Mittheilung machen, und so erhalte ich, während mein religiöses Gefühl im Grunde allein mein Kanon ist, in zweiter Stelle der ideale religiöse Christus, den die Geschichte überliefert, mir Kanon ist, durch diesen einen Kanon in dritter Reihe in den Schriften, welche und soweit sie ihn, diesen Christus, mir darstellen. Es ist möglich, daß ich erst gar Manches als apokryph aus den Berichten scheiden muß, — vielleicht sogar abscheiden muß aus der historischen Wirklich-

keit selbst? —, ehe ich sagen kann: „alle Handlungen Christi sind recht verstanden Urbilder"; aber da ich nur aus der heiligen Schrift von Christus aus erster Hand weiß, so muß sie jedesfalls „überall und immer hinreichen," wenn sie auch häufig, und am häufigsten in ethischen Dingen, ein Zuviel hat, Temporäres nämlich, das wir in Kraft unsrer ihr übergeordneten Kriterien abscheiden dürfen und sollen (Beilagen S. 167, S. 12 f. Haupttext S. 94). Abscheiden müssen wir vor allen Dingen nach Schleiermacher das Alte Testament, soweit es nicht im Neuen wiederholt ist; denn der Geist des A. T. ist ein gesetzlicher, seinem Gottesbewußtseyn ist Politisches eingemischt und „das Anthropoeidische herrscht so starkt darin vor, daß kaum eine didaktische Anwendung übrig bleibt" (Haupttext S. 92, Beilagen S. 166). Wenn es noch nicht offen genug vorläge, daß das eigne heilige Geisteszeugniß bei Schleiermacher den historischen Anschluß bedingt und überwacht, daß ihm der individuelle Kanon über dem historischen steht, so müßte es aus dieser Motivirung der Ablehnung des A. T. klar werden. Woher stammt die Abneigung gegen Anthropoeidisches, wenn nicht aus dem innern individuellen Zeugniß? Die Abwendung von Gesetzlichem und Politischem in der Religion läßt sich als Consequenz des Christlichen darstellen; aber anthropoeidisch seiner unmittelbaren Form nach, möchten wir sagen, ist jedes Wort, das zur Bezeichnung seines Gottesbewußtseyns aus Jesu Munde geht. Dieses Anthropoeidische abzustreifen fordert das innere religiöse Zeugniß; die geschichtliche Ueberlieferung enthält dazu keine Aufforderung; im A. T. nun zeigt diese Ablösung nicht genug „didaktisch anwendbaren" Kern, und so tritt es zurück. Gilt es aber die Ausbildung einer Lehre, die wissenschaftlich zusammenhängende Darstellung dessen, was mit Nothwendigkeit durch das christliche Princip als Gottes- und Weltanschauung und Wissen vom Seynsollenden gegeben ist, gilt es die endgiltige, denknothwendige Beantwortung der Fragen: „Was muß seyn, weil der religiöse Gemüthszustand ist?" und „Was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtseyn und durch dasselbe,

weil es ist?" (Haupttext S. 23), — so kann auch das N. T. zum historischen Anschlusse nicht hinreichen; denn die Lehrentwicklung hat sich seit der urchristlichen Zeit durch zwei Jahrtausende hindurchbewegt, in fortschreitender Annäherung an das Ziel der Wissenschaftlichkeit, an eine Form, die den ursprünglichen Darstellungen des christlichen Inhalts noch ganz fremd ist. Allein wozu bedarf es überhaupt eines historischen Anschlusses? Könnten wir nicht mit begrifflicher Nothwendigkeit aus dem Wesen unseres individuellen Religionsgefühls den Inhalt ableiten, der damit nothwendig gegeben ist, ohne uns der Uebereinstimmung gleichdenkender Vorfahren anders zu erinnern als sich deren etwa der Mathematiker erinnert? Gesetzt, eine solche Entwickelung gelänge uns mit vollster Evidenz, so würden wir doch nur wissen, was mit unserm individuellen Gefühl zusammenhinge. In dem religiösen Gefühle, so individuell es ist, liegt, wie es überall schon durch eine Gemeinschaft erweckt worden ist, auch eine gemeinschaftbildende Tendenz: wie es den Einzelnen mit Gott verbindet, so will es ihn verbinden mit seines Gleichen. Auch in dieser Richtung findet das religiöse Gefühl sich selbst wieder in Christus: so ist alles Handeln des Christen anzusehen als Ergänzung oder Fortsetzung des kirchestiftenden Handelns Christi (Haupttext S. 73 f.), und nur in dem Maße hält er sein Individuelles für werthvoll, als er zugleich es darstellen kann als ein Werk der Kirche, als ein Werk der religiösen Gemeinschaft (Beilagen S. 5). Welcher religiösen Gemeinschaft? Derjenigen, welche dem gemeinschaftbildenden Triebe seines individueoen religiösen Gefühles entspricht. Diese ist für Schleiermacher — da er den monotheistischen Religionen eine absolute Berechtigung neben einander einräumt, aber, wie wir oben sahen, die christliche Kirche für bestimmt hält zu einheitlicher Gestaltung (vergl. Christl. Glaube, 2. Ausg., 1. Bd., S. 42—74, mit Christl. Sitte, Haupttext S. 27) — die christliche Kirche ohne weiteren beschränkenden Zusatz; aber da in solcher Weise das Christliche allein an die Spitze zu stellen ihm jetzt nur möglich scheint in principieller Opposition gegen die

katholischen Kirchen, so ist es ihm die christliche Kirche mit dem Beinamen der evangelischen; und da andrerseits diese reine Zugrundelegung des Christlichen ohne Beschränkung durch äußere und temporäre Kanones, die von einander abweichend Spaltung verursacht haben, sich in keiner der sich so nennenden evangelischen Kirchen findet, so ist es ihm die evangelische Kirche mit dem Zusatze einer erst zu stiftenden deutschen oder unirten, in welcher namentlich der „ethisch noch weniger als dogmatisch bedeutende Unterschied zwischen reformirt und lutherisch" hinwegfallen soll (Beilagen, S. 168). Ist nun aus oben dargelegten Gründen der theologischen Wissenschaft aufgegeben, einen historischen Anschluß an schon vorhandene religiöse Gemeinschaft und in derselben ausgebildete Lehre zu suchen, so ist also für die Schleiermachersche Theologie das in den ökumenischen Bekenntnissen der christlichen und das in den Bekenntnißschriften der evangelischen Kirchen als Lehre von diesen Gemeinschaften Angenommene zu berücksichtigen gewesen, um wo möglich nachzuweisen, daß das aus dem christlichen Princip nothwendig Hervorgehende in diesen Bekenntnissen enthalten, oder daß das in ihnen durch das christliche Princip nicht zu Rechtfertigende nicht hinreichend ist die Gemeinschaft aufzuheben, wie die Gemeinschaft überhaupt nicht durch die Symbole gestiftet wird, und daß Schleiermacher's Eigenes mit der auf dem Bekenntnißgrunde fortgeschrittenen Lehrentwicklung innerhalb der Gemeinschaft in historischer Continuität steht. Was die christliche Ethik insbesondere anlangt, so sind für diese die Bekenntnisse nicht ausgiebig, und da nun auf diesem Gebiete, wie bemerkt, die h. Schrift gerade auch das meiste Temporäre hat, so ist aus beiden Gründen zur kirchlichen Bewährung der λόγος ἄγραφος der lebendigen christlichen Sitte zur Unterstützung heranzuziehen (Beilagen S. 10 f. Haupttext S. 93 ff.). Allein auch in die Sitte kann sich Sündliches nnd Irrthümliches einschleichen; daher ist auch hier Bedürfniß, das Allgemeingültige vom Temporären und Falschen abzuscheiden: wie denn überhaupt aller historischer Anschluß, an Christus, an die Schrift, an die Bekenntnisse und an

die Sitte, auf dem theologischen ebenso wie auf jedem menschlichen Gebiete unter dem unbedingten Gesetze steht, daß „die Sittenlehre das Maß der Geschichte seyn soll, und nicht umgekehrt" (Beilagen, S. 166 f.)

Bis zu diesem Wendepunkte finden wir den Gang des theologischen Wissensweges, wie wir ihn als dritten neben den zwei philosophischen für möglich halten und wie wir ihn als factisch vorhanden bei Schleiermacher nachwiesen, von ihm selbst als den Gang der beiden theologischen Disciplinen Dogmatik und Ethik bezeichnet: es ist Folge seiner Abtrennung der „philosophischen Theologie" oder „Apologetik und Polemik" von diesen, daß das Folgende bei ihm als eine außerhalb dieser Disciplinen liegende wissenschaftliche Function, nicht als Fortsetzung und Vollendung dieser Disciplinen selbst erscheint, wie es sollte. Diese Fortsetzung ist eben deshalb nöthig, weil „die Sittenlehre das Maß der Geschichte seyn soll, und nicht umgekehrt." Auch mein religiöses Gefühl nämlich ist, sofern es das meinige ist, zunächst eine historische Thatsache. Nun ist es mir zwar gelungen, nachzuweisen, daß aus diesem Gefühle mit Denknothwendigkeit ein Inhalt hervorgeht, der nicht bloß der meinige zu bleiben verurtheilt ist, sondern der in Folge der Beschaffenheit jenes Gefühles selbst der großen Gesammtheit der christlichen Kirche angeboten werden darf als Ausdruck des in ihr Geltenden, gelten Sollenden, und der dieses Recht auch dadurch bewähren kann, daß er nachweisen kann, wie für ihn nichts verloren gewesen ist, was die Kirche im Laufe der Jahrhunderte in wissenschaftlicher Lehrbildung niedergesetzt hat, wenn es vielleicht auch noch weitergebildet, verändert, überboten werden mußte durch ihn selbst. Aber, so fragen wir jetzt, wenn nun das Grundgefühl selbst, das uns zu Christus führte, wenn jenes allgemein christliche Princip, wie es durch unser religiöses Bedürfniß als inneres Zeugniß beglaubigt ward, mit diesem Zeugnisse zugleich dem Geiste der Lüge sein Daseyn verdankte? Wer will mich trösten, wenn mir mein heiligstes Gefühl ausgegeben wird für ein Werk der List Satans, der auch heilige Mienen anzunehmen sich nicht scheue, oder für ein Product der grundverdorbenen Menschennatur, deren Empfindungen, auch

wenn sie „aus dem Herzen kommen," doch nur die Hüllen für „arge Gedanken" sind? Hier ist für das Individuum kaum, aber gar nicht für die Wissenschaft ein Trost in der Gemeinschaft und im Glaubensgefühle selbst zu finden. Die Wissenschaft muß so entschieden wie möglich wissen wollen, und die christliche Sittenlehre, so sehr sie durch ihr Ausgehen vom Glauben von der philosophischen unterschieden ist, strebt doch wie diese dem unbedingten Wissen zu. Daher ist es ein wesentliches Interesse der christlichen Ethik Schleiermacher's, die inhaltliche Uebereinstimmung derselben mit der philosophischen zu zeigen, und daher fordern wir von dem theologischen Wege, daß auch er durch letztliches Einlenken in den philosophischen dem Einen höchsten Wissensziele zugeführt werde, wie wir es oben beschrieben haben. Dies nun ist nur möglich, wenn wir, was Schleiermacher in der Apologetik und Polemik im Allgemeinen voraus nimmt, für jede besondere theologisch-systematische Disciplin als den Schluß verlangen, nämlich philosophische, idealphilosophische Ableitung ihres Princips als eines an sich selbst wahren. Zu dieser liegt die Veranlassung zugleich noch in einem andern Umstande außer der allgemeinen Irrthumsfähigkeit meines religiösen Gefühls; nämlich in der großen Wahrscheinlichkeit, fast psychologischen Nothwendigkeit, daß das Göttliche im Menschen in dieser Form der Unmittelbarkeit, die wir Gefühl oder Anschauung nennen konnten, worin Ideelles und Individuelles, Historisches und Speculatives, noch in ungetrennter Einheit sind, sich zunächst in Aussagen, Vorstellungen, Glaubenssätzen bekunden wird, die nicht trotzdem, sondern weil sie mit Nothwendigkeit aus der Substanz des religiösen Gefühls abzuleiten sind, die Verbindung des Menschlichen und Göttlichen, des Realen und Idealen, des Sinnlichen und Abstracten, zum Nachtheile des Göttlichen, des Wahren, das sie ausdrücken wollen, an sich aufweisen, und so das Göttliche noch zu menschlich, die Wahrheit noch zu sinnlich, mit Einem Worte den Religionsinhalt noch — mythologisch ausdrücken. Wir haben bereits eine Abneigung gegen das „Anthropoeidische" erwähnt, die in

Schleiermacher's religiösem Gefühle selbst lag: so treibt ein lebendiges religiöses Gefühl über die Gefühlsform selbst hinaus. Was hier noch Abneigung ist, erhebt sich auch für den, der solche Abneigung nicht kennt, durch die angedeutete psychologische Erwägung zu der Forderung für die objective Wissenschaft, das Recht menschlicher, der natürlichen Menschenerfahrung abgeborgter Vorstellungsformen am religiösen Inhalt so lange anzuzweifeln, bis es nicht durch begriffliche Nothwendigkeit aus diesem Inhalte selbst erwiesen ist, im Falle der Erweisung des Gegentheils aber jene Formen als mythologische — wenn es psychologisch und historisch indicirt ist, zu deuten, jedesfalls aber — abzustreifen. Diese Abstreifung hat Schleiermacher unter dem Namen einer „Reduction des Anthropoeidischen" ausdrücklich gefordert, und die Philosophie ist es auch bei ihm, welche der Theologie das Bewußtseyn darüber zu erzeugen hat, bis zu welchen Grenzen die inadäquaten bildlichen Vorstellungen des Glaubens wahrhafte Geltung haben (Dialektik S. 159 f. 166 ff. 475 f. 531 ff.).

Und wenn auch der vom Anthopoeidischen gereinigte Glaubensinhalt noch unberechtigtes Individuelle an sich trüge, das von meiner irrthumsfähigen Eigenthümlichkeit aus in ihn eingegangen? Diesen Zweifel kann ich nur dadurch zurückschlagen, daß ich — in unserm Falle — den Inhalt der christlichen Ethik als einstimmig nachweise mit dem Inhalte der philosophischen, d. h. daß ich versuche, ihn auf denknothwendige Weise zu reconstruiren. Vernunft und Offenbarung sind gleiches Inhalts und Umfangs; denn „entweder ist die Nothwendigkeit der Offenbarung durch die Vernunft nachgewiesen, und dann enthält doch diese alles implicite; oder nicht, und dann ist die Offenbarung unbegründet; wenn die Vernunft mehr enthält, ist das Offenbarungsprincip unzulänglich": also müssen auch beide Ethiken nach Inhalt und Umfang identisch seyn, nur „die Erkenntnißart ist verschieden" (Christl. S. Beilagen S. 4). „Wenn einerseits das Christenthum sich so in sich selbst wird vollendet haben, daß es alle sich einander aufhebenden Gegensätze auf seinem Gebiete überwunden hat, und andrerseits auch die Speculation zu

absoluter und allgemein anerkannter Vollkommenheit wird gekommen seyn, dann wird in den Resultaten der christlichen und der philosophischen Sittenlehre jeder Widerspruch unmöglich seyn" (Haupttext S. 27). Aber wie kann es bei solcher Ueberzeugung festgehalten werden, daß dennoch die Art der Deduction oder des Beweises in beiden eine andere seyn soll? Wunderlich in der That ist es, wie der große theure Mann in allzu großer Vorsicht die Unmöglichkeit dieser Trennung eingesteht, und sie dennoch festhält: „Zu vermeiden ist diese Verwickelung nie ganz, theils weil die Darstellung doch unter dem Gebiete der Wissenschaft steht (so daß ich selbst nicht dafür stehen kann, die Terminologie zu vermeiden), theils weil sie auch polemisch gegen das gleichzeitig außer der Kirche Geltende verfahren muß. Aber sie darf doch nicht angekündigt, sanctionirt oder gesucht werden" (Beil. S. 6). Allerdings dürfte es besser seyn, den letztlichen Uebergang der theologischen in die philosophische Methode anzukündigen und zu suchen; denn selbst wenn ich ohne solchen Uebergang durch Deduction aus dem Glaubensprincip einen Inhalt gewinne, der mit meiner philosophischen Ethik übereinstimmt, so gehört es doch zur Vollständigkeit meiner theologischen Ethik, daß ich ihren Lesern, welche Wahrheit und Ueberzeugung wünschen, dort die Beweisführung dafür aus der philosophischen Ethik wiederhole, daß das Princip der theologischen und mithin alles aus ihm Deducirte Wahrheit hat. So würde Schleiermacher jedesfalls seiner der Glaubenslehre in der Form angepaßten Darstellung der theologischen Sittenlehre, wie er sie beabsichtigte (Christl. S. Vorwort des Hsgebers, S. VIII), die Lehnsätze aus Ethik, Religionsphilosophie und Apologetik, wie sie die Glaubenslehre hat, nicht vorenthalten haben. Diese Lehnsätze aber enthalten nichts Anderes als die philosophische Reconstruction des theologischen Ausgangspunktes; sie vollenden das Einmünden des theologischen Wegs in den idealphilosophischen, welches sich zuerst vorbereitete durch das systematische Deduciren des Glaubensinhalts aus dem religiösen Principe, dann noch näher heranrückte in dem Rationalisiren des

Anthropoeidischen, — sie vollenden es durch ein völliges Apriorisiren des Glaubens.

Und so wäre in der That keine weitere Differenz zwischen unsrer Ansicht und der Schleiermacherschen als die, daß er den hier am Schluß für die theologische Ethik geforderten Inhalt aus der philosophischen jener nicht selbst einverleibt, sondern ihr als einen entlehnten hat voranstellen wollen, wenn nicht etwa das oft von Schleiermacher widerholte Wort eine weitere Differenz enthält, dessen wir uns hier wieder erinnern: das Christenthum lasse sich nicht construiren! Um durch diesen Punct nicht zu weit in metaphysische Untersuchungen verwickelt zu werden, die unsrer Absicht zu fern liegen, beschränken wir uns darauf zu zeigen, daß Schleiermacher selbst in gewissem Sinne eine Construirbarkeit des Christenthums fordert und fordern muß, wenn es ihm mit der Aufgabe, die er der Apologetik und Polemik stellt, Ernst ist. Diese die philosophische Theologie ausmachenden Disciplinen sollen aus der philosophischen Ethik den Begriff der Kirche als den der frommen Gemeinschaft nebst dem Nachweise entnehmen, daß solche Gemeinschaften „ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes nothwendiges Element" seyen, und „die weitere Entwickelung des Begriffs frommer Gemeinschaften muß auch ergeben, auf welche Weise und in welchem Maße die eine von der andern verschieden seyn kann, ingleichen wie sich auf diese Differenzen das Eigenthümliche der geschichtlich gegebenen Glaubensgenossenschaften bezieht" (Kurze Darstellung §. 22. 23.). Wird nun zwar als der eigentliche Ort der letztgenannten vergleichenden Function die Religionsphilosophie, eine kritische, also gemischte Disciplin genannt, so würde es doch auf einer Täuschung beruhen, wenn Schleiermacher glauben sollte, es sey eine Vergleichung dieser Art möglich, und es sey möglich festzusetzen, bis wieweit innerhalb der frommen Gemeinschaften Verschiedenheiten statuirt werden dürfen, ohne diese Verschiedenheiten selbst, soweit sie zu statuirende, also mögliche sind, aus dem Begriffe der frommen Gemeinschaft abzuleiten. Vielmehr ist auf andre Weise jene Prüfung des Wirklichen darauf, ob es zum

Erlaubten gehöre, gar nicht denkbar als so, daß aus dem Begriffe der Gattung, welcher es als Erlaubtes angehören würde, das Einzelne mit Nothwendigkeit abzuleiten versucht würde: gelingt die Ableitung nicht, so bleibt die Möglichkeit, das Erlaubtseyn, immer noch problematisch. Schleiermacher hat hiergegen die Unconstruirbarkeit des Christenthums festzuhalten und mit jener Forderung zu vereinigen gesucht, indem er sagt: „Wenn man gleich nicht durch die Vernunft das Christenthum construiren kann, so kann doch auch die Vernunft an und für sich die Frömmigkeit als eine wesentliche Aeußerung unsrer Natur anerkennen und sie auch als Basis einer Gemeinschaft aufstellen. Wenn also nur angenommen wird, daß diese sich verschieden gestalten kann, so hat auch die christliche ihren Ort darin. Noch mehr aber, wenn die Vernunft das christliche Entwickelungsprincip anerkennt, muß sie auch was daraus nothwendig folgt mit anerkennen" (Christl. Sitte, Beilagen S. 165). Hiernach scheint es zunächst, als ob Schleiermacher meine, es genüge, daß die Möglichkeit der Verschiedenheit überhaupt construirt sey, um zu wissen, daß auch das besondere Verschiedene, wie das Christenthum, ein Recht habe. Aber sogleich bezeichnet er es in dem Gefühle, daß dies doch noch eine sehr mangelhafte Apologetik wäre, als besser, wenn die Vernunft ausdrücklich das christliche Entwickelungsprincip anerkennt. Und in der That dürfte die allgemeine Möglichkeit der Verschiedenheit wenig helfen, wenn es gilt nachzuweisen, daß das Christenthum unter die nach dem Begriffe frommer Gemeinschaft berechtigten Formen derselben gehöre; denn wenn es auch, wenn die Gattungsmerkmale an ihm zutreffen, zu der Gattung der frommen Gemeinschaftsprincipien jedesfalls gehört, so fragt sich doch auch dann noch, ob das Besondere, was es über das Gattungsmäßige hinaus enthält, nicht etwa vom Uebel und etwas Irreligiöses ist. So wird also eine Anerkennung auch dieses Besondern, des individuell Christlichen, durch die Vernunft nicht nur wünschenswerth, sondern unerläßlich seyn: wie denn auch die Aufgabe der Polemik, „auszumitteln, was in der Entwickelung des Chri-

stenthums reiner Ausdruck seiner Idee ist, und was hingegen als Abweichung hievon, mithin als Krankheitszustand, angesehen werden muß" (Kurze Darst. §. 35), den Nachweis voraussetzt, daß in die Idee des Christenthums selbst nicht etwa schon Elemente aufgenommen sind, die sich im Vergleich mit der Idee der frommen Gemeinschaft als Krankheitserscheinungen darstellen. Wie in aller Welt soll dieser Nachweis, soll jene Anerkennung durch die Vernunft von Statten gehen, wenn nicht dadurch, daß das Besondere, das Individuelle des Christenthums als mitenthalten aufgezeigt wird im Allgemeinbegriffe der Kirche und der Religion, als inbegriffen sonach unter den verschiedenen Möglichkeiten reiner Verwirklichung des Religiösen? Es muß also, wie Schleiermacher selbst fordert, zuerst in der Methode der philosophischen Ethik die fromme Gemeinschaft als nothwendig im Begriffe des ethischen Gutes enthalten, es muß dann die christliche Gemeinschaft ihrer Eigenthümlichkeit nach als mögliche in dem Begriffe der Kirche enthalten, d. h. Alles dieses aus den genannten Allgemeinbegriffen mit Denknothwendigkeit deducirt werden, construirt werden. Dann bleibt es freilich immer noch etwas Anderes, ob man nur die Möglichkeit des Christenthums für construirbar hält oder auch das unbedingte Seynsollen desselben, oder endlich die Wirklichkeit desselben, wodurch es dann zu einem necessario existens würde. Es scheint fast, als hätte Schleiermacher nur das Letztere abwehren wollen, nicht das Erste und Zweite, wenn er z. B. Christliche S., Haupttext S. 8 sagt: „die Nothwendigkeit des Christenthums ist nicht zu demonstriren — —; was sich demonstriren läßt, ist rein menschlich; aber das Christenthum hat sich immer dafür ausgegeben, nicht durch einen rein menschlichen Proceß entstanden zu seyn und zu bestehen, sondern durch einen göttlichen, und zwar nicht einen allgemeinen sondern einen besondern göttlichen; ein Demonstrirenwollen des Christenthums hebt also den eigenthümlichen Charakter desselben auf;" und wenn er dann S. 75 ff. den Widerspruch, den wir ihm hier nachweisen zu können glaubten, zu heben sucht, indem er sagt, daß die philo-

sophische Sittenlehre das religiöse Element „als verschiedener Formen fähig finde und sich mit allen, die möglich sind, in gleiche Relation setze," und daß, „wenn gleich die eine den Inhalt der andern (Sittenlehre) nicht produciren kann, weil jede von einem andern Principe ausgeht, doch beide insofern sich decken, als in jeder die Realität und Wesentlichkeit alles dessen, was der andern wirklich wesentlich ist, mitgesetzt seyn muß" —: sollte man da nicht meinen, Schleiermacher behaupte wirklich die Construirbarkeit des Christenthums als möglichen, während er nur die nothwendige Wirklichkeit desselben leugnet? Wie sich dies aber mit seinem bekannten Determinismus vertrüge, nach dem er zwischen einer nothwendigen, construirbaren Möglichkeit und der nothwendigen Wirklichkeit gar nicht unterscheiden darf, und nach welchem ihm sogar der Mittelbegriff eines unbedingten Sollens zwischen beiden fehlt, so daß er eigentlich nur ein Müssen kennt: dies wäre schwer zu sagen. So kommen wir aus den Widersprüchen nicht heraus, die sich noch vermehren, wenn wir daran denken, daß die Dialektik ganz entschieden lehrt, daß in dem Denken ganz Dasselbe enthalten seyn kann als im Wahrnehmen (S. 73 f.). Und wir werden uns also anstatt an einzelne Aussprüche Schleiermacher's daran halten müssen, daß die Construirbarkeit des Christlichen als nothwendig in dem Möglichen enthalten eine Consequenz seiner Ansicht von der Theologie ist. Weiter aber bedürfen wir dieser Construirbarkeit nicht, um unsern theologischen Wissensweg aufrecht zu erhalten, der sich also auch hierin als der eigentliche Kern der Schleiermacherschen Scheidung zwischen Theologie und Philosophie erwiesen hat, und deshalb nun kurz in besonderer Beziehung auf die Ethik mit drei Schleiermacherschen Worten in Vergleichung mit den philosophischen Wegen charakterisirt werden kann:

„Der Gegenstand beider ist ganz derselbe" (Ch. S. Beil. S. 4);

„Die Erkenntnißart ist verschieden" (daselbst);

„Am Ende muß sie (die theologische Ethik) sich mit

der philosophischen ausgleichen" (das. S. 5; vergl. S. 164).

Sollen wir noch besonders darauf hinweisen, daß die Theologie wie überhaupt, so besonders in der Ethik, das Bedürfniß des Gläubigen nur vollständig befriedigen kann, wenn sie ihren Inhalt auch als gemeingiltigen, als wahren erweist und dadurch über das bloß historische Vermitteltseyn erhebt? Sollen wir durchgehen, wie unheilvolle Verwirrungen in Schleiermacher's Nachfolge dadurch entstanden sind, daß man in einer völligen Carikirung der Intention des Meisters das aus einem historischen Princip Gefolgerte nun gleich für das Ansichselbstwahre ausbot und obendrein darauf ausging, den alten dogmatischen Ballast, den Schleiermacher durch die Gründung der Dogmatik auf das religiöse Gefühl und auf eine philosophische Theologie hatte beseitigen wollen, mit Haut und Haar, wo möglich bis auf die Zusammensetzung des Bibelbuchs, aus dem religiösen Bewußtseyn in seiner bestimmten christlichen Färbung durch Construction wiederzugewinnen? Sollen wir fragen, was es für Folgen haben mußte bei dem frommen Laien und bei dem unfrommen, wenn er bei Schleiermacher selbst las: „Die Vorstellung vom Eigenthümlichen des religiösen Bewußtseyns im Christenthume ist wesentlich bedingt durch das Gesetztseyn der Sünde als des unvermeidlichen allgemeinen menschlichen Zustandes außerhalb der Gemeinschaft mit Christo" (Christl. S. Haupttext, S. 36)? Freilich, nur vom historischen christlichen Standpunkte ist dies so, meint Schleiermacher. Aber ist es nicht eben des Christen dringendstes Interesse zu wissen, ob dieser Standpunkt selbst sittlich oder unsittlich sey, ob ich frevle und lästre, wenn ich in dem Sinne Christ bin, daß ich mich alles Heidnische oder Jüdische als Sünde anzusehen genöthigt finde, oder ob ich damit Gott preise? Dies sollte nach Schleiermacher die Apologetik ausmachen. Wenn nun aber dieselbe Apologetik zeigt, daß auch andre Religionen bestehen dürfen nach dem Begriffe der Frömmigkeit, wie Schleiermacher in der That lehrt? So sind wohl diese Religionen be-

rechtigt, sich gegenseitig für Sünde zu erklären? Was darf ich nun, was darf ich nicht? Was ist gut? — Hierauf gibt es keine Antwort, wenn nicht entschiedner und consequenter, als Schleiermacher selbst gethan, die philosophische Ethik als das Eine Endziel und als die höchste Richterin dargestellt wird für alle Ethik. Ja die philosophische Ethik selbst ist bei ihm nicht frei von jener Verwickelung mit dem Historischen, wie sie ja als entsprechende speculative Wissenschaft der empirischen Geschichtskunde gegenübersteht: es fehlt ihr überall am Begriffe des unbedingten Sollens, und dies ist überall die Folge der nicht rein durchgeführten Scheidung zwischen Historischem und Philosophischem, Historischem und Ethischem. Hierauf muß der Zusammenhang unsrer Wissenschaft da zurückführen, wo unser Begriff des unbedingten Sollens zu gewinnen und zu vertheidigen seyn würde gegen die, so ihn leugnen.

Der Platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt.

Von Dr. E. Alberti.

Erste Hälfte.

Philosophie ist nach Platon ein zugleich wissenschaftlicher und sittlicher Trieb nach Veredlung. Weil der Trieb, wie das Gute als dessen Gegenstand, in der Seele oder ihr angehörig ist: so ist Philosophie recht eigentlich das Leben der Seele. Die Seele, als ein Wesen für sich, welches mit dem Körperlichen nur die den Menschen bildende Verbindung eingegegangen ist, macht in dem Begriffe der Philosophie für Platon eine zu Grunde liegende Voraussetzung aus.

Die Philosophie als ein Trieb, als ein Leben der Seele in diesem Sinne ist nicht bloß ein Organ der Wissenschaft dar-

zustellen und zu entwickeln. Sie ist zu erleben und als Leben, d. h. typisch (an Sokrates), darzustellen.

Als ein Trieb der Seele aber nach einem Guten, das ihr angehörig und dem nach Körper und Seele verbundenen Menschen als Ziel eben seines Strebens vorgesteckt ist, ist die Philosophie als wissenschaftliches, wie als sittliches, in Gegenseitigkeit begründetes Organ des Menschen bei Platon nach Analogie und in Zusammenhang mit dem natürlichen Triebe des Menschen betrachtet. In wissenschaftlicher Beziehung ist sie zugleich Lehren und Lernen. In sittlicher und wissenschaftlicher Beziehung zugleich ist sie eine schließlich in der Staatskunst gipfelnde Tugendlehre.

Die auf sittlichem Gebiete zu dem philosophischen Triebe so gut, wie zu dem natürlichen Triebe auf sinnlichem Gebiete gehörige Gegenseitigkeit kommt besonders zum Ausdruck in denjenigen Platonischen Schriften, in denen der Trieb im Allgemeinen und der philosophische Liebestrieb im Besonderen auf verschiedene Weise behandelt werden. Letzterer, als das auf Gegenseitigkeit begründete Streben nach wissenschaftlicher Belehrung und sittlicher Veredlung ist nicht bloß auch Freundschaft, sondern schon auch mit dieser eine Tugend. Als eine Tugend betrachtet Platon die Freundschaft schon nach dem Vorgange des Sokrates*) und sie hängt mit seiner übrigen Lehre von der Tugend als Wissen so zusammen, daß die Entwicklung des Liebebegriffes gewissermaßen dient, um an ihm in seiner Lehre von Wissen und Tugend hinüberzuleiten.

Eine solche Entwicklung des Liebebegriffes, das Freundschafts-Verhältniß dafür benutzend, enthält auf polemisch-propädeutische Art, aber ohne dichterische Einkleidung und Zuthat, der Lysis, ein von Aristoteles zwar nicht authentisch durch namentliche Anführung, aber doch mit annähernder Wahrschein-

---

*) Wie in Xenophons memor. II. 6 das Gespräch mit Kritobulos zeigt. — Für eine Tugend sah auch Aristoteles die Freundschaft an, z. B. ethic. Nicom. 8, 1, 1.

lichkeit durch Reminiscenzen an seinen Inhalt als Platonisch bezeugtes Gespräch*)

Zwar ein erster Theil von 201[d]—210[d], welcher deutlich von dem längeren zweiten durch die positive Weise gesondert ist, zu zeigen, wie eine gewisse Demüthigung des Geliebten statt seiner Erhebung, das Mittel sey, ihn zu gewinnen, — stellt zunächst und zuerst schon die Demüthigung als das Hinführen zur Erkenntniß eigener Unkenntniß dar. Während dies dem liebenden Hyppothales als das allein richtige Verfahren, um einen Freund zu gewinnen, gezeigt werden soll, wird damit zugleich dem geliebten Lysis erst Mittel und Zweck angegeben, sich beliebt zu machen. Mithin werden beide in ihrem Liebesverhältnisse zu einander auf höhere Bedingungen desselben hingewiesen: auf gegenseitige Einsicht und gegenseitige Beglückung. Dieser Theil also beschäftigt sich nicht eigentlich mit der Entwickelung dessen, was Liebe ist, vielmehr unter Voraussetzung einer freundschaftlichen Zuneigung zwischen Menschen, mit deren sittlicher Aufgabe und Ziel. Dagegen aber ist eine solche Entwicklung auf die gedachte polemisch-propädeutische Art in dem, durch die ironische Wendung im Beginn des Gesprächs mit Menexenos, daß Sokrates die Rolle umgekehrt und statt eines Lehrers ein Lernender wird, an den ersten Theil angeknüpften zweiten Theile bis 216[b] und ferner in dem dritten Theile bis 222[e] enthalten.

Es geht aber der zweite Theil zunächst darauf zurück, was denn eigenttlich jenes φιλον sey, das nach dem Vorigen der Liebende sowohl als der Geliebte, statt schon zu besitzen, vielmehr zu erwerben haben, freilich ganz dem Standpunkte des Menexenos, seiner Jugend und seiner Streitliebe entsprechend. Denn diesem gemäß ist die Frageweise und die schließliche Verwirrung des befragten. Die Frage nach dem φιλον kleidet sich in die, wem es oder der Name desselben zukomme, dem Liebenden, dem Geliebten oder Beiden? Nach dem vorhergehenden

*) Vergl. meine Schrift: „die Frage über Geist und Ordnung der Platonischen Schr. rc.“ S. 66 unt.

ersten Theil ist das φίλον ein nicht schon von beiden besessenes, sondern vielmehr ein durch Einsicht und Beglückung zu gewinnendes. Insofern kann ihnen also in keiner Beziehung der Name zukommen, weil ihnen noch das Wesen fehlt, das über ihr Zuneigungs-Verhältniß, wie es ist, hinausliegt. Die Zuneigung, die sie empfinden, giebt ihnen noch keinen Anspruch darauf. Vielleicht, daß diese Beziehung auf den ersten Theil das Verwirrende und Unvollständige dieser Stelle bis 213[d] mit begründet. Denn sicher darf die eristische und verwirrende Beziehung auf das φίλον in seinem mannigfaltigen Gebrauch und Sinn nicht als bloßes Spiel, dem jeder ernstliche Zweck fehlt, aufgefaßt werden. Dagegen freilich ist auch zu viel nicht darin zu sehn. Eine Unterscheidung zwischen der natürlichen Zuneigung und der eigentlichen Freundschaft ist darin ganz versteckt*); versteckt auch die Unterscheidung zwischen Trieb und eigentlichem Gegenstand desselben, sowie die zwischen Sinnlichem und Sittlichem.

Die dann folgende zweigetheilte Prüfung gewisser aus Dichtern und Philosophen gewonnener Sätze zeigt eigentlich nur, daß diese Sätze, nämlich einestheils, daß Gleiche sich Freund seyen, anderntheils, daß vielmehr die Entgegengesetzten sich Freund seyen, nicht bestehen, wenn man die sittlichen Begriffe von gut und schlecht auf den Liebesbegriff in diesem Sinn von gleich und entgegengesetzt anwendet.

Aber allerdings ist jegliches Liebes-Verhältniß auf Sittlichkeit bezüglich. Wir wüßten keinen anderen Grund, als um dies zu bezeichnen, weshalb in dem dritten Theile von 216[c]—222$_b$ jenes „weder Gute noch Schlimme" und zwar eben als ein Ausdruck für diese Bezüglichkeit der Liebe auf das Gute eintritt, 216[c]—218[c]. Dabei kommt es dann in den Abschnitten von 218[d]—220[b] und 220[c]—222[b] auf eine gehörige Bezeich-

*) Daß Platon sich der Unterscheidung überhaupt bewußt ist, ist keine Frage (vergl. Schleiermachers Einl. zum Lysis I, 1, S. 122). Wegen seiner Polemik gegen Aristoteles vergl. Steinharts Einl. zum Lysis I, S. 219 Anm. 35.

nung der Art und Weise der Bezüglichkeit an. In dieser Hinsicht läßt der erste derselben erkennen, daß die Liebe von demjenigen Guten anfange und desjenigen Guten verlange, das sie einzig und im letzten Grunde zu erfüllen vermöge, nicht aber von diesem oder jenem Nützlichen. Das zweite Bedenken aber stellt die Bezüglichkeit als ein solches Abhängigkeits-Verhältniß dar, worin dem Abhängigen oder dem einen Mangel Habenden das die Abhängigkeit und den Mangel Hebende allerdings auch ein Angehöriges ist.

Auf den nach Seele und Körper verbundenen Menschen angewendet, dessen Seele es doch nur nach Platon ist, dem das Gute eigentlich angehört, bestätigt nun diese von dichterischer Zuthat freie Argumentation des Lysis den im Anfang von uns als Platonisch aufgestellten Begriff der Philosophie als eines Triebes nach einem dem Menschen vermöge der Seele angehörigen Guten als Ziel wissenschaftlicher und sittlicher Veredlung *). Und wenn dies für die ganze Argumentation gilt, so sind einzelne Gedanken dafür noch charakteristischer und bezeichnender. So z. B. 218^{a-c}, wonach Freundschaft nur dort möglich ist, wo weder vom Entgegengesetzten, noch vom Gleichen die Rede ist, weil ja ebenda eine Bezeichnung der Philosophie selbst vorkommt, wenn es heißt, daß diejenigen nach Weisheit streben, welche sich ihrer Wissensbedürftigkeit bewußt, und überzeugt sind, nicht zu wissen, was sie nicht wissen.

Vor der Entwickelung des Liebe-Begriffs tritt jedes Speciellere über Freundschafts-Verhältnisse in dem Grade zurück, in welchem auch in Behandlung der Tugend von Platon das Speciellere über die einzelne Tugend, welche zur Anknüpfung dient, hinter der Entwicklung der Tugend im Allgemeinen als des auf Sittlichkeit gerichteten Strebens zurücktritt. Das Wesen des

---

*) Kaum nöthig ist hier noch, Hermanns Ansicht (Geschichte und System der Plat. Phil. S. 449 mit Anm. 309) zurückzuweisen, daß in dem Gespräche nur vor der abgerissenen Anwendung von Sätzen aus Dichtern und Philosophen gewarnt werden solle.

φίλον ist im Lysis nichts anderes, als das allerdings durch wahre Freundschaft, soweit dieselbe in der gegenseitigen Belehrung und Beglückung besteht, ermöglichte sittliche und philosophische Verhältniß des Menschen zu den Bedingungen desselben, dem Wissen und dem Guten.

Die Voraussetzung der Seele als eines Wesens für sich, das im Menschen die Verbindung mit dem Köperlichen eingegangen ist, wie sie dem Begriffe der Philosophie bei Platon eigen ist, gewagt und unerweislich, wie sie ist, tritt nun deutlicher in einer zweiten Entwicklung des philosophischen Liebesbegriffes, im Phädros, hervor und zwar auf Grund des von Platon in seiner eigenthümlichen Weise gedachten Verhältnisses zwischen dem Wesen und Wahren und dem Wahrscheinlichen und Scheine mit dichterischer Zuthat reichlich ausgestattet.

Es handeln nämlich in dem, nach zweien Theilen von 230^e — 258^e und 259^a — 278^b zu unterscheidenden Inhalt des Phädros die Reden des ersten Theils, in dem ostensiblen Thema über die Liebe, von den eben gedachten Verhältnissen zwischen Wesem und Wahrem und Wahrscheinlichem und Scheine, und zwar an dem Verhältnisse zwischen einer sinnlichen und geistigen oder ethisch-intellectuellen Liebe. Dies dem Inhalte nach. Das tritt zuerst in der einleitenden Begriffsbestimmung der ersten Sokratischen Rede hervor, während die Lysianische wenigstens ebensowohl unter diesem Gesichtspunkte und für diesen Zweck gewählt ist, als sie darnach beurtheilt wird. Aus jener Begriffsbestimmung, besonders 237^d, verglichen aber mit dem Geiste dieser ersten Sokratischen Rede und im Verhältnisse zu der zweiten Rede, geht hervor, daß, wenn die Liebe Begier ist, diese letztere doch, deren auch der Nichtliebende nicht entbehrt, ein weiterer Begriff ist. Aber die Begier des Nichtliebenden nach dem Schönen in dieser Rede ist sowohl etwas anderes als die sinnliche Liebe und Leidenschaft, die er vermöge einer anerworbenen Erkenntniß unterdrückt, als auch etwas anderes als die in der zweiten Sokratischen Rede gepriesene höhere ethisch-intellectuelle Liebe, zu der er sich nicht erhebt. Es stehen hiernach sinnliche und sittliche

Liebe unterschieden gegen einander. Indem nun auf dichterische*) Weise die zweite Sokratische Rede auf die Verhältnisse zwischen Wesen und Schein eingeht, geschieht dieses, um auf Grund des Verhältnisses zwischen Seele und Körper das Wesen der sittlichen und wahren Liebe zu veranschaulichen.

Obwohl nun das hierüber Dargestellte um der dabei zu Grunde liegenden Voraussetzungen willen fast wichtiger ist als die Darstellung der gedachten Liebe, die uns hier vorzugsweise, als zum Begriffe der Philosophie gehörig, beschäftigt: so sehen wir doch in ihm die im Anfang hervorgehobenen Bestandtheile dieses Begriffs meistens alle bestätigt. Um dieses Umstandes willen verdient die Entwicklung der Rede auf die Liebe hin dem vorwiegenden Inhalte nach beachtet zu werden.

Daß zunächst die dichterische Darstellung des Verhältnisses zwischen Wesen und Schein, Wahrem und Wahrscheinlichem, wie sie hier dem sinnlichen und wahrnehmbaren Vielen gegenüber das Wesen und das Wissen zu gleichsam überirdischen und übersinnlichen Gegenständen der Anschauung macht, zwar nicht die constante und stete Darstellung Platons über diese Verhältnisse ist, daß vielmehr auf wissenschaftliche Art dieselben aufzufassen und zu entwickeln von ihm versucht wird, daß aber doch der Einfluß dieser Darstellung sich in seiner ganzen Philosophie bemerklich macht, braucht nur erwähnt zu werden.

Hier nun hängt mit dieser Darstellung diejenige der Seele in einem präexistirenden Zustande sowohl, wie in ihrem Uebergange in den menschlichen Zustand zusammen. Ihr dienen so-

*) Gewöhnlich bezeichnen neuere Interpreten des Platon diese Darstellung als mythisch. Ueber diese Bezeichnung ist in der angef. Schr. S. 20 — 22 im Verhältniß zur dialektisch genannten Darstellung in namentlichem Bezug zwar nur zum Timäos unsere Ansicht ausgesprochen. Aber auch in Bezug auf den Phädros ist dort schon angeführt, daß sich die Bezeichnung mythisch für die zweite Rede des Sokrates nach Platons eigenem Ausdruck über sie, welcher zwischen μυθικὸς ὕμνος und λόγος wechselt, nicht durchaus rechtfertigt. Wir wählen die Bezeichnung Dichterisch, um die auf erhöhterer Anschauung zwar, aber auch auf gewagter Voraussetzung beruhenden Bestandtheile der Rede zu kennzeichnen.

wohl eigene, als auch Vorstellungen Anderer über die Seele und zwar nicht bloß des Sokrates oder eines, sondern mehrerer philosophischer Vorgänger*). Diese zum Theil auch dichterische Quellen, zusammen mit eigener gewagten Voraussetzung, künstlerisch die Rücksicht auf den Mitunterredner Phädros, erzeugen die dichterische Form. Das Höhere des Wesens und Wissens kommt gegenüber dem Scheine und der Vorstellung in Betracht, woraus sich für die jenem genahte und dann wieder von ihm entfernte Seele die dem Platon eigenthümliche Anamnesis entwickelt. Die μανία im Anfange der Rede spricht noch von dem Göttlichen, von Göttern, als ihren Urhebern. Im weiteren Verfolge entwickelt die Dichtung und bildet diesen Ausdruck um zu Ideen der Anschauung, unter welchen sie gewisse ethische besonders nennt. Es ist dann von einem Abfall der Seele aus dem höheren Zustande die Rede und es scheint die Schuld dieses Abfalls besonders beziehungsreich. Sie ist nicht allein in einer Schwäche des Erkennens, in λήθη, sondern auch in einer Schwäche des Sittlichen, κακία, und auch nicht allein in diesen beiden begründet, sondern daneben in einer συντυχία, einer Art des Zufalls oder Verhängnisses. Das Eine zum Andern gerechnet, dient die ganze Stelle der Ableitung der wunderlich verflochtenen Erkenntnißfähigkeit, deren Hervorhebung in der göttlichen Liebe Mitzweck ist. In der Liebe sind hier alle Bezüge zusammengebunden, die zu dem wissenschaftlichen und sittlichen Trieb im Menschen, welcher dem Platon ein nur beziehungsweise der Erde angehöriges Weses ist, gehören**). Das ist in Kürze der Weg, auf dem Platon zu der Erklärung jener vierten Wahrheits-Art, der Liebe gekommen zu seyn glaubt, 249[d], um sie selber näher zu beschreiben.

Er verflicht zu dem Ende doppelt, ein Geistiges und ein Sinnliches im Subject und Object als Liebe und als Schön-

*) Krische (über Platons Phädros S. 50) nennt den Alkmäon und die Eleaten; Susemihl (Genetische Entwicklung der Pl. Phil. I. S. 229) stimmt ihm bei. Vergl. auch Schleiermachers Anm. zum Phädros S. 258.

**) Schleiermacher hat sie als Eingeistung bezeichnet.

heit. Erst dadurch kann jene Anamnesis vollständig beschrieben werden. Sie bildet den Mittelpunkt im Liebes-Wahnsinn, in welchem sie nicht bloß an der Schönheit, obwohl an ihr besonders, sondern an allem, was an das Wesen zu erinnern geeignet ist, gleichsam entzündet wird. Aber ihre Umgebung vom Liebes-Wahnsinn zeigt doch sogleich, daß der Trieb, erkennen und wissen zu wollen, nicht bloß dies, sondern auch der ist, sich zu veredeln und zu versittlichen.

So ist der mit Ausdrücken aus der Mysterien-Sprache*) beschriebene ekstatische Zustand, in begriffliche Form gefaßt, der durch sein Denken und Bewußtseyn des verschiedenartigsten Zusammenhanges sowohl mit den äußeren Objecten der Sinne und mit sich selbst, als auch über sich und über jene hinaus mit einem höchsten Inhalt inne werdende Zustand des Menschen. Es heißt das einfach dasselbe, als was im Theätetos der Satz bedeutet 155[d]: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τό πάθος τό θαυμάζειν*. Aber es ist denn doch dieses *θαυμάζειν* durch die dichterische Darstellung des Phädros mit einem Hintergrunde versehen, der auf die ganze Platonische Philosophie Einfluß übt.

Diejenige neben der präexistenten Seele vorkommende Annahme der Begriffe als Wesen, wenn einfach so gefaßt schon Sokratisch, geht über die Sokratische Fassung durch die übersinnliche Stellung hinaus, die sie einnehmen. Dies Uebersinnliche an den Ideen ist keineswegs ein blos durch die dichterische Darstellung veranlaßtes, sondern, wenn man der Aristotelischen Darstellung der ersten Entwicklung der Platonischen Ideenlehre in den metaph. 987[a] 32—987[b] g (vgl. mit 1078[a] 11—17) folgt, ein durch den gegenseitigen Einfluß der Lehre des Herakleit und der Sokratischen Begriffsbestimmung bewirktes**). Denn weil Platon hiernach das Sinnliche, die *αἰσθητά*, mit dem der Erkenntniß unzugänglichen Attribut behaftet sah, immer anders, veränderlich, beweglich zu seyn, nahm er, weil es

---

*) Ueber diese Ausdrücke vergl. Krische a. a. O. S. 74 u. 99.

**) Vergl. darüber unsere angef. Schr. S. 4—7.

ja ein Wissen giebt, neben den αἰσθητά die νοητά, die Ideen, als das mit dem Attribut des Beharrenden, Unveränderlichen, immer Gleichen versehene Wesen der αἰσθητά an, nach denen diese oder die Dinge sind. Diese Annahme ist also Folge seiner Auffassung der Herakleitischen Lehre einestheils, die ihm nur ein beweglich Sinnliches, als solches Unerkennbares, darzustellen schien, und anderntheils der Sokratischen Ansicht von dem Wissen, welches ist und für Platon den Grund bildet, ihm entsprechend ein übersinnliches Wesen für nothwendig zu erachten.

Damit ist zwar, so lange der Annahme übersinnlichen Wesens der Beweis fehlt, statt erfahrungsmäßiger und empirischer, vielmehr die hypothetische Entwicklung menschlicher Erkenntniß und Ethik vorgezeichnet. Hypothetisch ist damit ein Absehn von einer sittlich-sinnlichen Einheit des Menschen als solchen nothwendig verbunden und sein denkendes Leben ein zwar seine sinnliche Seite mitaufnehmendes, jedoch eigentlich in einem unsinnlichen Wesen als seiner rechten Einheit, d. h. in der Seele als vom Sinnlichen getrennten Wesen, vorhandenes.

Diese Hypothese von der Seele nimmt in der Platonischen Philosophie nun durchweg eine so sichere Stelle ein, daß sie als solche nirgends, obwohl etwas Anderes, nämlich ihre Unsterblichkeit nicht blos schon im Phädros (auf sehr anfechtbare Weise*)), sondern in mehreren andern Gesprächen, wie im Menon, mehr noch im Phädon und in der Politeia, zu beweisen versucht wird. Und wenn ja freilich dem Platon die obige durch die Gewißheit des Wissens ihm begründet erscheinende Ansicht übersinnlichen Wesens, das den Mantel des Sinnlichen an seiner ewigen Einheit vorübergehen läßt, unumstößlich erscheint, mußte ihm wohl nichts anderes, als der Erweis der Unsterblichkeit der Seele, der getrennten Existenz derselben vom Sinnlichen, wichtig seyn. Es gehört zu dieser Ansicht von der Seele ja auch, wie wir gesehen haben, die Annahme der Anamnesis, und es ist bezeichnend, daß wenigstens von dieser Platon nach dem Menon

---

*) S. unsere o. a. Schr. S. 34.

61e einmal sagt, wie es nicht zu lehren — διδάξαι — sey, daß die Belehrung, die Erkenntniß, die μάθησις des Menschen eine Rückerinnerung sey, woraus hervorgeht, daß er sich des Wagnisses der Hypothese, wenigstens dieser selbst, bewußt war.

Der durch das Vorwalten dieser hypothetischen Voraussetzungen ausgezeichneten Entwicklung des Liebesbegriffes im Phädros gegenüber ist es übrigens bedenklich genug, wenn man die in engeren Gränzen gehaltene Entwicklung desselben Begriffs im Lysis irgendwie wollte unterschätzen und in Rücksicht auf eine, nach der Zeit der Entstehung beabsichtigte Ordnung der Gespräche dieser letzteren mit einer viel früheren Stelle auch eine viel unreifere Gestalt, als derjenigen im Phädros zutheilen. Während jedenfalls von Bedeutung für uns ist, daß wir beide Darstellungen besitzen, muß man in Bezug auf diejenige im Phädros auch jener Schwierigkeiten inne seyn, die aus dem Vorausgesetzten folgen. In den Grundbestandtheilen des Liebesbegriffes stimmen beide Gespräche überein.

Nun aber enthält der Phädros für die Erkenntniß dessen, was Philosophie im Sinne Platons ist, noch mehr, als bloß die Entwicklung dieses Begriffes. Deshalb ist es geboten, weiter noch, als bisher, auf das Gespräch einzugehen.

Bisher war nur der Inhalt des ersten Theils des Phädros, welchen vorwiegend die Reden bilden, berührt. Aber die Rücksicht auf das Paradeigmatische der Reden für die Form und Methode des Redens und Schreibens bildet einen darin integrirenden Gedanken, und es werden beide Gesichtspunkte, der auf die Liebe dem Inhalte nach und der auf die Form und Methode des Redens und Schreibens, d. h. überhaupt der in der Gegenseitigkeit begründeten Mittheilung, für den zweiten Theil des Gesprächs bestimmend.

Da beide Theile in ihrem Zusammenhang, unserer von anderen Interpreten*) Platon's getheilten Ansicht nach, eine vollständigere Erklärung der Philosophie geben, als aus dem Lie-

*) Wie z. B. wesentlich von Schleiermacher, auch Susemihl und Steinhart.

desbegriff des ersten Theiles zu gewinnen ist, suchen wir passend nach diesem Zusammenhang.

Um darüber ein richtiges Urtheil zu gewinnen, ist dem Verhältnisse der beiden Theile nach einander zu folgen. Das Verfahren, welches Deuschle*) eingeschlagen hat, indem er beim zweiten Theile beginnt und nachher den ersten mit ihm verbindet, weil er die in jenem vorkommenden Punkte in diesem vorgebaut und gelöst findet, ist ein umgekehrtes und führt leicht irre. Vielmehr ist an dem ersten Theil in sachlicher wie formaler Rücksicht der zweite anzuschließen. Es kommt darauf an, nicht, inwiefern das in dem letzteren Behandelte jenes, sondern inwiefern im natürlichen Verlauf dieses ersteres beeinflußt.

Es steht aber im ersten Theil die Liebe zu dem in den Reden behandelten Verhältnisse zwischen Wesen und Schein ähnlich, wie im zweiten Theil das Reden und Schreiben zu der in ihm behandelten Dialektik. Die wahre Liebe und das wahre Reden und Schreiben sind beide in einer sie gemeinschaftlich begründenden und umschließenden Kunst enthalten. Diese bedarf, um als solche erkannt zu werden, weder eines anderen Platonischen Gesprächs oder anderer Voraussetzungen, als die ihr das vorliegende Gespräch zunächst selber bietet, noch auch verknüpft sie außerhalb stehend die beiden Theile desselben bloß äußerlich. Im ersten Theile bilden die Gesinnung, der Grad der Erkenntniß und Beispiele einer Rede, im zweiten Theile bilden die gewöhnliche Kunstregeln und Theorieen der Rhetorik, aber auch anderer Künste, die Folie der theilweise polemischen Entwicklung. Der Polemik gegenüber nämlich entwickelt sich die Idee einer wissenschaftlich und sittlich verfahrenden, auf solchen Grundlagen beruhend gedachten Kunst, daß die Aufstellung der Grundlagen sogleich die Kritik der gesammten auf falschen Grundlagen beruhenden unwissenschaftlich und unsittlich verfahrenden Beschäftigungen in Rede und Schrift ist. Indem aber nicht die Polemik für den zusammenhaltenden Grundgedanken wird erklärt werden können, kann derselbe vielmehr nur jene Kunst seyn, die

*) In der Zeitschrift für Alterthumswissenschaft 1854 No. 4. 199.

mit der wahren Liebe und Gesinnung sogleich auch die wahrhaft wissenschaftliche Beschäftigung in Rede und Schrift ist, diejenigen Zweige in sich schliessend die sich den unwissenschaftlichen und unsittlichen Beschäftigungen im Einzelnen entgegenstellen, wie z. B. namentlich einer unwahren Rhetorik eine wahre.

Diese Kunst hat ein bildendes, sittliches Ziel. Ein Gebrauch der dialektischen Methode, die aus dem Phädros zu dem schon gewonnenen Begriff der Philosophie hinzutritt, soweit er diesen Zweck nicht einschließen, sondern auf Täuschung berechnet seyn sollte, ist kein kunstgemäßer, sondern ein eristischer. Wäre er möglich, so müßte er auf einen Widerspruch, worin im Redenden oder Schreibenden dessen bessere Erkenntniß mit dem Willen geräth, beruhen. Aber insoweit Platon nach Sokratischem Grundsatze annahm, daß Niemand wissentlich das Böse will oder daß Tugend ein Wissen ist, muß die Erkenntniß doch noch und so auch die Methode fehlen. Der sittliche Zweck, das Gute, ist auch das Wahre. Dieser aus der Stelle 272ᵇ—274ᵃ des zweiten Theiles zu entnehmende Gedanke schließt an den ersten Theil wiederum genau an. Denn das darin mit und an dem Verhältniß zwischen einer sinnlichen und sittlichen Liebe behandelte Verhältniß zwischen dem Schein und dem Wahren verband sich aufs Engste mit einer auf jener und einer auf dieser beruhenden Gesinnung und Willens-Richtung. Einer solchen Kunst wird also das Gute und das widerspruchslose Wissen zu Grund liegend gedacht. Leicht wird so auch erkannt, wie sich der Gegensatz zwischen dem, was Platon für Redekunst hält, und dem, was dafür gewöhnlich gehalten wurde, von jenem Widerspruch im Willen und Erkennen abhebt und zu einem so großen sich gestaltet, daß die gewöhnliche Redekunst schlechthin aus dem Begriffe seiner Redekunst in Methode und Zweck hinausfällt, insofern sie, was die Methode betrifft, an die Stelle der begriffsgemäßen Regel Künsteleien, was den Zweck betrifft, statt Wahrheit Täuschung setzt.

Zwar muß, wie auch schon in obiger Entwicklung hervorgehoben ist, die speciellere Beziehung des Gesprächs auf

die Rhetorik und zwar auf sie in ihrer „wissenschaftlichen Haltlosigkeit“*) und auf eine ihr gegenübergestellte wissenschaftliche Begründung derselben anerkannt werden. Dann freilich ist die Untersuchung im Phädros nicht von dem Grundsatze der Rhetorik, gegen welche sie sich richtet und für welche der Schein und die Wahrscheinlichkeit Ziel aller Darstellungen war, in ihrer Isolirung, sondern vielmehr von dem Grundsatz der Rhetorik in Verbindung mit den weitern Künsten und philosophischen Ansichten hervorgerufen. Betrieb doch schon Gorgias, der 267[a b] eine Person für die Polemik bildet, seine Rhetorik in Verbindung mit philosophischer Opposition gegen die Eleaten, und ist doch Zenon, selber ein Eleate, in die Zahl derjenigen eingeschlossen, gegen welche Platons Grundsätze sich richten, während dieser doch rhetorischen Studien nicht oblag. Aber doch ist eben so gewiß, daß genauere und specifischer polemische Beziehungen auf philosophische Ansichten fehlen, während solchen auf Rhetoriker nicht bloß ein eigener Abschnitt, 266[d]—269[c] gewidmet ist, sondern während auch in den Reden solche Erweise und Beispiele aus dieser Kunst gegeben werden, die als solche von der Form der Platonischen Gespräche nicht gefordert, wenn sie auch nicht ohne Seitenstücke sind. Dennoch verhindert diese Anerkenntniß der vorzugsweisen Rücksicht auf die Rhetorik nicht, in jener sie begründenden wahren Kunst, aus deren Umfang die gewöhnliche Rhetorik mit allen ähnlichen Künsten, auch der Sophistik**), herausfällt, eine Einheit von Wissenschaften zu sehen, denen alles Wahre aus ihr kommt, und auf die das Ganze zuletzt zielt.

Hiernach erscheint es nöthig, diese Kunst, wie sie sich im Näheren darstellt, zu entwickeln. Wie der Platonische Begriff der Philosophie mit der wahren Liebe die wahre Mittheilung verbindet: so ist er, was schon im Anfang bemerkt ist, recht eigentlich ein auf Gegenseitigkeit berechnetes Leben der Seele,

---

*) Vergl. Bonitz: Platonische Studien H. I. S. 35, wo sich aus der allerdings nur gelegentlichen Beziehung auf den Phädros gegenüber dem Gorgias eine der unseren entsprechende Ansicht zu ergeben scheint.

**) Unterschiede zwischen dieser und der Rhetorik werden nicht gemacht und gehörten nicht zur Oekonomie des Gesprächs.

das sich sittlich und wissenschaftlich zu vervollkommnen strebt. Im Phädros nun gestattet die nähere Rücksicht auf das Thema, zu zeigen, wie man gut und richtig rede und schreibe, welches dem Ganzen und namentlich theoretisch durchgeführt dem zweiten Theile zu Grunde liegt, keine Ausführung dieses Begriffs, wie sie uns Platon im Gastmahl und Phädon als Leben des Philosophen an Sokrates typisch gegeben hat. Jener Begriff ist also im Phädros auf ein im Reden und Schreiben sich äußerndes Leben der Seele beschränkt. Aber da ist er und bezeichnend ist es, daß dort, wo es sich 261ᵃ sqq. darum handelt, zu zeigen, inwiefern die Rhetorik außer der Wahrheit und dem von ihr Vorgezeichneten nicht sey oder sey, die Kunst als Seelenleitung angedeutet wird, und daß im Verfolg der Entwickelung unter den, die wahre Redekunst bildenden Bestandtheilen die Kenntniß der Natur der Seele als einer der vier Bestandtheile hervorgehoben wird, 277ᵇ ᶜ, welche sind: 1, Kenntniß des Wahren, 2, Definition und begriffliche Eintheilung, 3, Kenntniß der Natur der Seele und 4, das Auffinden der jeder Seele gemäßen Rede.

Ferner wird der auf ein im Reden und Schreiben sich äußerndes Leben der Seele beschränkte Begriff der Philosophie im Phädros durch die besondere Rücksicht auf die Rhetorik und auf die des Wahrscheinlichen zur Ueberredung sich bedienenden Künste überhaupt nur indirect entwickelt, insofern das Wahre und die Kenntniß desselben als die nothwendigen Voraussetzungen erscheinen, ohne welche das Wahrscheinliche und die Ueberredung unmöglich sind, und insofern die unter diesen Voraussetzungen mögliche Belehrung in dem Abschnitt, der von der mündlichen Rede handelt, mehr voraus als auseinander gesetzt, in dem Abschnitt, der über das Passende der Schrift handelt, allerdings aber mit in die Betrachtung gezogen wird.

Unter diesen Beschränkungen nun wird zunächst in der Stelle 259ᵃ—260ᵈ der Grundsatz, daß ein Redner die wahre Beschaffenheit dessen, worüber er redet, kennen muß, gegen die vom Phädros ausgesprochene Ansicht, daß er, um zu überreden, nicht das Wahre an seinem Gegenstande, sondern das Wahr-

scheinliche und was der Menge so scheint, zu kennen brauche, aufrecht erhalten durch den einfachen Hinweis darauf, daß so der Zweck des Ueberredens in geringfügigen, wie in den ernstesten Sachen, in jenen, wie ein Beispiel darlegt, auf lächerliche, in diesen auf verderbliche Weise verfehlt würde. Wie der Schein, so darf Unkenntniß nicht der Ausgangspunkt seyn, um gut und richtig zu reden wie zu überreden.

Für denselben Zweck ferner wird dann auch die Ansicht, als wäre das Wahre nur ein zufällig und wie von außen her zu der Ueberredung und dem Wahrscheinlichen Hinzutretendes, 260a—262c zurückgewiesen. Denn wenn die Ueberredungskunst ja in Hinsicht auf die Seele verfährt, muß sie, um einen auch nur auf Täuschung zielenden Zweck zu erreichen, indem sie an eine der Seele angehörige Vorstellung über den Gegenstand, über den sie täuschen will, anknüpft, um so sicher als möglich zu täuschen, die Vorstellung durch die an ihrem Gegenstande mit anderen vorhandenen Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten hindurch so unvermerkt, als möglich, zu der Vorstellung des Gegentheils derselben führen. Sie hat also, auch um zu täuschen und selber nicht getäuscht zu werden, nicht bloß die Zwischenglieder, die sie von dem einen Gegenstande zu dem andern zu durchlaufen hat, zu kennen, sondern auch die Anfangs- und Ausgangspunkte, weil sie ohne eine solche Kenntniß die größeren oder geringeren Aehnlichkeiten anderer Gegenstände mit demselben nicht würde unterscheiden können und weil, da alle Täuschung sich mit der Vorstellung einer Aehnlichkeit einschleicht, sie ohne eine solche Unterscheidung der Aehnlichkeiten weder vor Täuschung selber sicher wäre, noch Täuschung sicher erreichen könnte.

So wird dann drittens auch nur in einer für den gedachten Zweck berechneten Darstellung die dialektische Methode und zwar unter zu Hülfenahme der rednerischen Beispiele des ersten Theils entwickelt.

Diese Methode dient nun, den bisher gewonnenen Begriff der Philosophie in specieller Beziehung auf die Platonische An-

sicht von der Erkenntniß zu vervollständigen. Gewonnen wird sie von 262ᶜ — 266ᵇ auf folgende Weise:

Hat nämlich der aufgestellte Satz, daß zur rhetorischen Darstellung des Wahrscheinlichen die Kenntniß des Wahren principiell gehöre, nach dem Vorhergegangenen Gültigkeit: so wird sich schon nach den im ersten Theile gehaltenen Reden, im Fall sie darauf angesehen werden, inwiefern sie mehr oder weniger eine von der Kenntniß der Sache ausgehende Darstellung enthalten haben, nachweisen lassen, inwiefern sie mehr oder weniger dem Obigen entsprechen. So wird aus der Prüfung der in ihnen enthaltenen Sache ganz natürlich eine Regel entwickelt. Das setzt eine Unterscheidung der Begriffe voraus, welche Gegenstand des Redens seyn können. Es wird unter Anknüpfung an den vorgelesenen Anfang der Lysianischen Rede diese Unterscheidung nach dem Merkmale getroffen, daß gewisse Begriffe in der Seele nicht in derselben Widerspruchslosigkeit als andere vorhanden zu seyn pflegen, doch aber, daß jenen um dieses Umstandes willen nicht weniger eine bestimmte Wesenheit zukomme als diesen, bei denen sie sich durch ihre unmittelbare sinnliche Erscheinung leichter zu erkennen giebt. Schon die Unterscheidung dieser beiden Gattungen von Begriffen nach dem gedachten Merkmal*) ist das Erforderniß der Wahrheits-Erkenntniß, der sich die Sicherheit, in jedem Fall den Begriff seiner Gattung zuzutheilen, gesellt. Daß die Liebe nicht zu den wenigen widerspruchsfreien Begriffen gehöre, dafür wird zum Beweise beispielsweise auf die doppelte Auffassung hingewiesen, welche antilogisch von ihr das Entgegengesetzte in den Reden des ersten Theils zu behaupten Gelegenheit gegeben hat. Nun zeigt sich ferner, daß nur eine Begriffsbestimmung das Maaß der Erkenntniß über jeden Gegenstand offenbaren kann. Die Begriffsbestimmung entfernt jeden Schein. Sie zeigte sich an der Liebe, indem sie neben der einen auch die andere Seite an

*) Dasselbe ist festzuhalten. Die Unterscheidung in abstracte und concrete Begriffe trifft nicht genau zu.

ihr fand; sie zeigte sich also vermöge einer Theilung des Begriffs, der zusammengefaßt an die Spitze zu stellen ist. Die Regel aller Darstellung ist also zuletzt Begriffsbestimmung. Nach verschiedenen Seiten, wie der Begriff sich darstellt, kann die Darstellung ihm im Ganzen oder auf eine Seite beschränkt folgen. In der Begriffsbestimmung beruht demnach eine Gliederung der Rede gleich der eines lebenden Wesens, welches Kopf, Fuß und Rumpf in passenden Verhältnissen verbindet. Nach dieser Kunstregel ist es, wie die beiden Sokratischen Reden bewiesen, möglich vom Tadel zum Lobe überzugehn. Zugleich ist die Ueberredung darin eingeschlossen.

Zum Verständniß der nach diesen 266[b] ausgesprochenen Methode kommt nun aus der zweiten Rede des Sokrates die Anamnesis in Betracht. Es war ja das Eigenthümliche, daß Platon in die der erschöpfenden Darstellung als Beispiel dienenden Reden dasjenige in die Liebe verflocht, was ihm das Wesen und Wahre zu bilden scheint, die Ideen, und zwar so, daß sich nach dem Maaße ihrer Theilnahme die Eigenthümlichkeit der Seele im Menschen richtet. Dieser Gedanke ist also vorauszusetzen, um die aufgestellte Seelen leitende Redekunst mit der Methode richtig zu würdigen. Deshalb ist in dem ersten Bestandtheile der Methode, in dem umschauenden Hinführen des vielerwärts Zerstreuten auf eine Idee, welches die Definition möglich macht, das Verhältniß der Idee zu der Definition dieses, daß letztere das der ersteren Eigenthümliche, im Vielen Einheitliche zur Reflexion, zum Bewußtseyn bringt, insofern es der Seele doch bereits angehörig. In dem zweiten Bestandtheil dagegen, dem gliederweisen begrifflichen Eintheilen nach Gattungen, wie es an der Liebe in der Theilung der einheitlichen Idee in sinnliche und sittliche beachtet ist, beruht ein hypothetisches Verfahren der Dichotomie oder Theilung, insofern ja der zutheilende Begriff der Seele ebenfalls schon eigen ist. Darin beruht wohl auch ein Unterschied dieser Methode von der Sokratischen Begriffsbestimmung durch Induction, insofern nämlich in dieser das Hypo-

thetische nicht bis zu dem Grade vorherrscht, nicht aber, als ob Sokrates die Eintheilung ausgeschlossen hätte.*)

Die ausdrückliche Hervorhebung des Namens der Dialektiker für die jener Methode sich bedienenden Künstler im Gegensatz zu den, in spöttischer Weise als königliche Männer bezeichneten Theoretikern ist — es sey dies hier beiläufig bemerkt — immerhin von Bedeutung. Ob diese aber die Neuheit derselben anzuzeigen bestimmt ist, wobei mit Bezug auf die Abfassungszeit das Phädros wiederum gewinnlos Erklärungsversuche möglich sind**), oder etwas Anderes: läßt sich mit Entschiedenheit nicht ausmachen.

Wie schon gesagt, bildet diese Methode der Dialektik für die Redekunst, soweit sie überreden will, nur die nothwendige Voraussetzung, ohne welche diese unmöglich ist. Keineswegs ist dieselbe in gleicher Weise unmöglich ohne jene Anweisungen und Regeln, Eintheilungen und sprachlichen Vorschriften, welche als *κομψὰ τῆς τέχνης*, 266^d ironisch zusammengeworfen werden. Diese faßten, dem Gerichtsverfahren sich anschließend, die Ordnung der Rede nach Eingang, Darlegung des Thatbestandes mit den dazu gehörigen Zeugnissen, nach Beweis und Wahrscheinlichkeiten, nach Beglaubigung und Nebenbeglaubigung bei Anklagen und Vertheidigung ins Auge und leisteten in diesen Zweigen, wie des Euenos' Vorandeutung (*ὑποδήλωσις*), Nebenlob und Nebentadel bewiesen, das Mögliche. Oder aber sie bezogeu sich auch auf den rednerischen oder grammatischen Ausdruck, die *εὐέπεια* und *ὀρθοέπεια*, worin einer den andern, wie Likymnios den Polos zu überbieten suchte, oder sie bezogen sich endlich auf die Erregung der Affecte. Alle diese Regeln und Vorschriften sind sämmtlich im Verhältniß zu jener nothwendigen Voraussetzung der Redekunst wenig mehr als Vorkenntnisse, die ohne sie diese Kunst nicht einmal ausmachen; so wenig als die

*) Vergl. Xenophons Memorabilien IV. 2, 13 sqq. und s. dabei „Geschichte Griechenlands" von Grote nach der Uebers. IV. S. 643 Anmerk. 66.

**) Susemihl a. a. O. 265 vergl. mit 262 und Krische a. a. O. S. 106 u. 107 vergl. mit 133 unten.

Kenntniß der Arzeneimittel schon die Heilkunst und das Vermögen, tragische Reden zu schreiben, schon die tragische Kunst bildet.

Wenn nun Wahrheits-Erkenntniß und Dialektik in dem Verhältniß nothwendiger Bedingungen zur Ueberredungskunst sich verhalten, mithin nicht einen noch anderen und selbstständigeren Zweck, namentlich nicht Belehrung ausschließen: so sind auch die im Folgenden genannten Eigenschaften der wahren Kunst nicht bloß der Ueberredungskunst, sondern auch einer solchen Kunst eigen, die über die Ueberredung hinaus andere Zwecke und ebenfalls namentlich Belehrung verfolgt. Mithin treffen diese Eigenschaften eine weitere und höhere Kunst, als die Rhetorik, welche vielmehr jener, d. h. der Philosophie integrirt. Platon fordert zuerst Anlage dafür. Sie ist sodann eine über die Natur des Ganzen und besonders der Seele verbreitete Wissenschaft in Erforschung der Seele nach ihrem einfachen Wesen und nach ihren Arten, sowie in Kenntniß der Arten der Rede und ihrer Anwendung auf die Arten der Seelen bestehend, 271[d] — 272[b], zugleich einschließend, daß der Redner auch wahrnehmend und sich übend verfahre, um die verschiedenen Seelen nicht allein zu erkennen, sondern auch mit Berücksichtigung der richtigen Zeit, der richtigen Art und Form die Reden anzuwenden, um zu überzeugen.

Daß auch dies alles die Ueberredungskunst nur als integrirenden Theil einer höheren philosophischen Kunst betrifft, beweist die einige Analogie mit der Schilderung eines Philosophen im Theätetos 272[c] — 177[a] theilende Apologetik derselben bis 274[a]. Darnach ist sie allerdings schwierig, aber eine leichtere giebt es nicht. Darnach sind allerdings ihre Principien die höchsten sittlichen Ideen, sowie ihre Erkenntniß an den Menschen. Und finden freilich in den Gerichtssälen nicht sie selbst, sondern findet statt ihrer ein Schein und ein Glaubhaftes Anerkennung: so kann deshalb doch nicht eine, dieser obherrschenden Thatsache gemäß auf das Wahrscheinliche gerichtete Ueberredung die Redekunst seyn, jene Ueberredung, welche der Standpunkt der Gerichtshöfe zur Förderung der Lüge und Unwahrheit benutzt, wie

die des Tisias. Sondern, wenn die wahre Kunst die Wahrheit kennen muß, um das Ueberredende kunstvoll darzustellen: so befaßt sie auch den mit der Wahrheit verbundenen sittlichen Zweck in Bezug auf die Zuhörer in sich.

Von dem belehrenden Zweck freilich, der doch, wie schon erwähnt, von der im Bisherigen mehr nur als nothwendige Voraussetzung der überredenden Kunst dargestellten Philosophie nicht kann ausgeschlossen werden, war im Besondern nirgends die Rede. Von ihm ist nun auch im zweiten Abschnitt, welcher die Frage behandelt, welcher Gebrauch der Schrift, welche Schriftstellerei passend sey — 278[b], nur zur nothwendigen Unterscheidung von dem Zweck der Ueberredung die Rede. Sowohl als für eine Art philosophischer Mittheilung, wie sie die philosophische Schriftstellerei ja ausmacht, als im Besonderen auch für die Stellung, welche Platon als philosophischer Schriftsteller zu ihr einnimmt, ist die Beachtung dieses bereits von uns an einer andern Stelle*) besprochenen Abschnitts für die Kenntniß des Platonischen Begriffs von der Philosophie nützlich. Doch ist in demselben vom Schriftstellern nicht ausschließlich, sondern, weil ja im Vorhergehenden die mündliche Rede mehr nur in Bezug auf einen überredenden Zweck beachtet worden war, vom Schriftstellern in theilweiser Verbindung mit der mündlichen Rede und zwar deshalb gesprochen, weil der vorher weniger berücksichtigte belehrende Zweck zum Unterschiede zwischen mündlicher und schriftlicher Rede besonders in Betracht kommt. So werden die Worte γράφειν und λέγειν z. B. 216[b] — 277[d] mit einander verbunden.

Mit Beziehung jedoch auf jene oben erwähnte Abhandlung beschränken wir uns hier auf Folgendes:

Kann der belehrende Zweck von der mündlichen Rede nicht ausgeschlossen werden, wenn sie anders kunstmäßig ist, so kann, wenn Platon die Rede in Schrift ein Abbild, εἴδωλον der mündlichen Rede nennt, dies nur einen geringeren Grad von

*) Im Rheinischen Museum für Philologie XIX, S. 340 — 359.

Unmittelbarkeit der Mittheilung und ebenso nur einen geringeren Grad der Fähigkeit zu lehren oder zu überreden bezeichnen. Denn Mittheilung ist die schriftliche Rede sogut wie die mündliche. Mit den, dem Grade nach modificirten, doch ähnlichen Zwecken müssen somit auch die Bedingungen zur Anknüpfung dieser Zwecke ähnliche seyn. Wenn gleichwohl daher Platon den mündlichen Reden die Einwirkung auf die Mneme, den schriftlichen nur die auf die Hypomnesis zutheilt, müssen Mneme und Hypomnesis doch nichts specifisch, sondern nur graduell Anderes und Verschiedenes darstellen. Die Hypomnesis ist nicht bloß eine Erinnerung in dem Sinne, den man dem Worte nach dem gewöhnlichen Verstande unterzulegen berechtigt ist, an erworbene Kenntnisse, muß vielmehr auch auf die Fähigkeit, das Vermögen der Erkenntniß, auf die Mneme, insofern sie dies Vermögen ist, bezogen werden. In der Mneme selbst wiederum aber ist nirgends im Phädros das Vermögen, zu wissen, von dem Besitz, den sie auf der anderen Seite auch bezeichnen kann, unterschieden. Denn vermöge der Mneme ist jene Gegenseitigkeit von Lernen und Lehren, und so muß dies Verhältniß der Gegenseitigkeit und so auch die in den Ausdrücken Mneme und Hypomensis liegende Verwandschaft eine nur graduelle Abstufung zwischen mündlicher und schriftlicher Rede veranlassen. Die mündliche dialektische, auf die Mneme wirkende Rede ver- oder erinnert in der Mneme, auch wenn dies vorzugsweise Belehrung ist, und ebenso belehrt in gewissem Sinne die schriftliche dialektische, auf die Hypomnesis bezügliche Rede, indem sie erinnert. Eine umsichtige Interpretation der Stelle 277[bc] ergiebt dies, und es müßte wenigstens als eine Ungenauigkeit, der sich Platon schuldig machte, erklärt werden, wenn aus der vielbesprochenen Stelle 277[a]—278[b] sich ergäbe, daß speciell das Belehrende als solches und in einer Bedeutung gefaßt zum unterscheidenden Merkmal zwischen mündlicher und schriftlicher Rede gemacht wäre, nämlich je nachdem es jener zukommt oder dieser fehlt. In der That betrachtet diese Stelle (ὁ δὲ γε ἐν μὲν τῷ γεγραμμένῳ λόγῳ bis οἷον ἐγώ τε καὶ σὺ ἐυξαίμεθ' ἄν σέ τε καὶ ἐμὲ γενέσθαι)

jene eine Klasse mündlich dialektischer Reden für die belehrende und trifft keine Unterscheidungen, die auf das zurückweisen, was aus 277[b c] doch folgt. Dürfte man eine Veranlassung dafür, sey es in der lebhaften Ueberzeugung von Sokrates' unwiderstehlicher Lehrkraft oder in der Hoffnung Platons, selber mündlich vorwiegend wirken zu können, finden: so wäre die besondere Hervorhebung der belehrenden Eigenthümlichkeit mündlicher Dialektik an dieser Stelle und ihr, als der Lehre schlechthin, gegenüber das Urtheil über die Schrift als nicht lehrend begreiflich. Aber ein Mangel scheint es uns doch, daß er die Consequenzen der Stelle 277[b c] nicht deutlicher gezogen hat; ein Mangel, der in der nicht hinlänglichen Deutlichkeit des mit Dichterischem behafteten Begriffs der Mneme und in den nicht hinlänglich bestimmten Verhältnissen zwischen ihr und der Hypomnesis seine Begründung hat.

Im Zusammenhange betrachtet giebt diese letztere Stelle kein Recht von der Tendenz Platonischer Schriftstellerei eine beabsichtigte Belehrung auszuschließen, noch weniger, dieselbe auf eine Hypomnesis der Wissenden, der Schüler im Sinne Ueberweg's *), zu beschränken. Wir sind durch die vollständigere Würdigung dieser letzteren Ansicht an der angeführten Stelle im Rheinischen Museum hier eines erneuten Eingehns auf dieselbe um so mehr überhoben, da uns dieser Punkt für Darstellung dessen, was Platon zum Wesen der Philosophie rechnet, weniger angeht. Fragt man aber, welche Andeutung der ganze Abschnitt über das Passende der Schrift auf etwaige schriftstellerische Motive Platons habe: so will es kaum glaubhaft erscheinen, daß die allerdings besonders betonte Eigenschaft der Schrift, an Gewußtes zu erinnern, Platon während einer längeren Zeit beim Schreiben sollte vor Augen gestanden und geleitet haben. Da es ferner im Sinne der ganzen Stelle liegt, diese Eigenschaft nicht einseitig als die der Schrift zu verstehn, ihr vielmehr eine

*) In den „Untersuchungen über die Aechtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften" S. 16—23.

graduelle Fähigkeit, zu belehren, zuzutheilen: so ist vielmehr anzunehmen, daß die Rücksicht gerade auf dies letztere Platon wird bewogen und geleitet haben, in dialogischer Form zu schreiben und zwar mit dem Streben, den Dialog der mündlichen Dialektik eines Lehrers ähnlich zu machen, um mit ihr diejenige Wirkung aufs Beste zu erzielen, die er von ihr auszuschließen nicht vermochte. Diese Weise zu schriftstellern war dann sogleich der beste Beleg dafür, daß er sich des an dieser Stelle ausgesprochenen eminenten Vorzugs der mündlichen Dialektik, so lange er in dialogischer Form schrieb, bewußt war. Das Ethopoëtische derselben ist dann auch eine Folge der principiell der Dialektik zugesprochenen die Seele erfassenden Kraft, begründet in dem Begriff der Philosophie als Lebens der Seele.

Morphologische Studien.

Von

Adolf Zeising.

Formen der makrokosmischen Erscheinungen.

Der allgemeine Grundcharacter sämmtlicher makrokosmischer Erscheinungen besteht darin, daß sie von dem Gestaltungsprincip der strengen Regelmäßigkeit und Nothwendigkeit beherrscht werden, und da, wo sie dieses nicht erkennen lassen, als formlos oder amorph erscheinen. Daher stellen sich sämmtliche makrokosmische Gebilde, sofern sie nicht durch anderweitige Bewegungs- und Bildungsprocesse in ihrer Formation gestört sind, als mehr oder minder reguläre Figuren dar, z. B. die elementarischen Gebilde der flüssigen und der gasförmigen Stoffe (wie Wassertropfen, Luftblasen und dergl.) als Sphären oder Kugeln, die Weltkörper als Sphäroide, und die Krystalle als Prismen oder Prismoide. Weichen sie aber von diesen Formen ab, so ist dies nicht, oder wenigstens nicht in bemerklichem Grade, die Folge eines ihnen inwohnenden Freiheits- und Selbstgestaltungstriebes,

sondern vielmehr das Resultat äußerer Einwirkungen, gerade wie sich auch ihre regelmäßige Bildung nicht als das Product eines ihnen eigenthümlichen, von innen nach außen wirkenden Triebes, sondern als das Ergebniß irgend einer allgemeinen Naturkraft, z. B. der concentrirenden Gravitation, der Cohäsion, der chemischen Anziehung, des polarisirenden Magnetismus, der expandirenden Wärme u. s. w. darstellt. So verdanken die Weltkörper ihre Form vorzugsweise der Gravitation unter Gegenwirkung der nur aus einer unbedingten Ur- und Selbstbewegung abzuleitenden Tangentialkraft, die Krystalle der Cohäsion, Adhäsion und chemischen Affinität unter Gegenwirkung von Magnetismus, Electricität u. s. w., und die Elementargebilde der Gase und Flüssigkeiten hauptsächlich dem Einfluß der Wärme unter Gegenwirkung der Schwere, der Cohäsion oder der chemischen Attraction. Das individuelle Gepräge, welches die Gebilde dieser Art durch die Form erhalten, ist also von vorherrschend passivem Character. Es erweckt die Vorstellung, daß sich diese Gebilde nicht selbst gebildet haben, sondern durch ein Zusammenwirken allgemeiner Kräfte gebildet worden sind; wenigstens drückt sich darin keine höhere Activität aus als diejenige, die im Wesen mit der chemischen Affinität des besonderen Stoffes oder sogar nur mit der Passivität der Materie überhaupt identisch ist, d. h. die jedem einzelnen Stoffatom inwohnende Nothwendigkeit, sich mit anderen möglichst gleichartigen Stoffatomen zu vereinigen, die nichts Anderes ist als die zur Erscheinung gelangende Impotenz der Materie, als solche für sich allein zu existiren. Daher herrscht in diesen Gebilden mehr oder minder streng das Gesetz der Gleichbildung.

Die strengste Art der Gleichbildung ist die allseitig gleichmäßige Formation, d. h. diejenige, welche irgend ein größeres oder kleineres Quantum gleicher oder wenigstens für die Form gleichgültiger Materie so um ein Centrum herum abgränzt, daß ohne Ausnahme alle Radien, welche sich vom Centrum bis zur Umgränzungsfläche ziehen lassen, von gleichem Maaße sind. Diesen höchsten Grad der Gleichförmigkeit oder Regelmäßigkeit

besitzen nur die kugelförmigen oder sphärischen Gebilde, die jedoch in einer dem mathematischen Begriff der Kugel entsprechenden Genauigkeit in der Wirklichkeit nirgends gefunden werden, da selbst die in ihrer Gestalt am Entschiedensten durch das sphärenbildende Gravitationsgesetz bedingten Weltkörper noch anderweitigen Einwirkungen, z. B. dem Einfluß der Schwungkraft, des Temperaturwechsels und der daraus hervorgehenden neptunischen und vulkanischen Revolutionen ausgesetzt sind, welche die Kugelform zwar im Großen und Ganzen nicht aufheben, aber sie doch auf die Form von nur kugelähnlichen Sphäroiden reduciren.

Eine minder strenge, weil der Umgränzungsfläche mehr Freiheit und Selbstständigkeit gestattende Gleichbildung ist die mehrseitig gleichmäßige Formation, die sich von der vorigen nur dadurch unterscheidet, daß in den nach ihr geformten Körpern nicht alle, sondern nur mehrere (mindestens vier) und zwar gleichmäßig von einander divergirende Radien von gleicher Länge sind, welche mit ihren äußeren Endpunkten die Mittelpunkte von gleichseitigen und gleichwinklichen, senkrecht sie durchschneidenden ebenen Flächen bilden. Gebilde dieser Art in strengster Form sind überhaupt nur fünf möglich, nämlich das reguläre Tetraëder mit 4 aus gleichseitigen Dreiecken bestehenden Flächen, 4 Ecken und 6 Kanten, das reguläre Hexaëder mit 6 aus Quadraten bestehenden Flächen, 8 Ecken und 12 Kanten, das reguläre Oktaëder mit 8 aus gleichseitigen Dreiecken bestehenden Flächen, 6 Ecken und 12 Kanten, das reguläre Dodekaëder mit 12 aus gleichseitigen Fünfecken bestehenden Flächen, 20 Ecken und 30 Kanten, und endlich das reguläre Ikosaëder mit 20 aus gleichseitigen Dreiecken bestehenden Flächen, 12 Ecken und 30 Kanten. Da sich eine körperliche Ecke nur bilden kann, wenn mindestens drei Begränzungsflächen in ihr zusammenstoßen und die Winkel derselben zusammengenommen weniger als 360° betragen, mithin solche Ecke nur aus dem Zusammenstoßen von drei, vier oder fünf Winkeln des gleichseitigen Dreiecks, mit zusammen 180 resp. 240 oder 300 Grad, oder aus drei Winkeln des Quadrats mit zusammen 270 Grad, oder aus drei Winkeln des

regulären Fünfecks mit zusammen 324 Grad, nicht aber aus dem Zusammenstoßen dreier Winkel eines mehr als fünfseitigen regulären Polygons zu entstehen vermag, weil die Summe von 3 Winkeln des regulären Sechsecks schon 360° beträgt: so kann es reguläre Körper im obgedachten Sinne außer den genannten fünf schlechterdings nicht geben. Die Zahl der unterscheidbaren streng regelmäßigen Gebilde ist daher nicht nur von Seiten ihrer wirklichen Existenz, sondern auch von Seiten ihrer Existenzfähigkeit dem schlechthin unendlichen und unerschöpflichen Formenreichthum der minder strengen Gebilde gegenüber eine auffallend geringe, — eine Thatsache, welche dadurch von besonderer wissenschaftlicher Bedeutung ist, weil sie beweist, wie weniger ursprünglicher Varietäten der Ureinheit es bedarf, um von ihnen aus und durch sie hindurch zur unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit zu gelangen.

Dieser begegnen wir bereits in denjenigen regelmäßigen Gebilden, welche sich zwar in den polaren Hauptrichtungen der verschiedenen Dimensionen gleichmäßig gestalten und hiedurch ihre Oberfläche in mehrere einander gleiche und zum gemeinsamen Mittelpunkt in gleicher Lage befindliche Theile zerlegen, bei der Bildung und Gliederung dieser Theile selbst aber mit größerer Freiheit verfahren, d. h. sie nicht bloß aus einfachen regulären ebenen Flächen, sondern aus mehr oder minder variirten und complicirten Formen bestehen lassen. In diese Kategorie fallen u. A. sämmtliche Krystalle, an denen sich drei gleiche Axen, deren Endpunkte mit den Mittelpunkten gleichgebildeter Abtheilungen der Oberfläche identisch, unterscheiden lassen, z. B. das Rauten-Dodekaëder, das Pyramiden-Oktaëder, und überhaupt alle durch Entkantung oder Entecktung, Abstumpfung oder Zuspitzung entstehenden Variationen der einfachen Urformen.

Die freieste Art der nach dem Gesetz des Gleichmaaßes verfahrenden Bildung ist die zweiseitig gleichmäßige Formation d. h. diejenige, welche sich darauf beschränkt, irgend ein substantiell-erfülltes Raumquantum von einer mittleren, es senkrecht durchschneidenden Durchschnittsfläche aus nur nach zwei Seiten hin und zwar in horizontaler Lage nach rechts und links, in

sämmtlichen correspondirenden Punkten und Linien gleimäßig zu gestalten. In die Classe dieser Gebilde fallen die ungleichaxigen Krystalle, z. B. das Quadrat-Octaëder, das Rhomben-Octaëder, die sechsseitige Säule überhaupt, die Krystalle des tetragonalen, hexagonalen, rhombischen und klinorhombischen Systems, ferner der Kegel, der Cylinder, und unzählige andere, welche sämmtlich unter dem Namen symmetrischer Gebilde zusammengefaßt werden, weil ihr Bildungsgesetz auch Symmetrie genannt wird.

Anorganische Gebilde, die weder dem einen noch dem anderen dieser auf dem Gleichmaaß beruhenden Formationsgesetze folgen, gelten, wenn diese Gesetzlosigkeit nur als eine Ausnahme von der ihnen gewöhnlichen Bildung erscheint, als unregelmäßig; dagegen dann, wenn die Gesetzlosigkeit bei ihnen Regel ist, als formlos oder amorph. Der Grund solcher abnormen und amorphen Bildungen liegt, wie oben bereits bemerkt, ebenfalls nicht in einem eigenthümlichen inneren Gestaltungstriebe, sondern nur in dem eigenthümlichen Zusammentreffen sich gegenseitig störender oder aufhebender Kräfte. Dieses Zusammentreffen ist als solches stets die nothwendige Folge voran gehender Ursachen und insofern nicht minder gesetzmäßig als diejenigen Bewegungen, aus denen regelmäßige Gebilde hervorgehen; aber weil die Kette der vorangehenden Ursachen allzuweit zurückreicht, als daß wir sie bis zu ihren ersten Gliedern zu verfolgen vermöchten, so macht es auf uns den Eindruck, als ob es ein mehr oder minder zufälliges wäre, und daher vermögen wir die freieren Bildungen hier nicht in der ihnen zum Grunde liegenden Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Gebilde, die uns den Grund ihrer Formation nicht unmittelbar aus ihnen selbst, noch überhaupt aus einem engeren, mehr oder minder in sich geschlossenen Kreise von Erscheinungen erkennen lassen, sondern uns, wenn wir nach einem Grunde suchen, nöthigen, über sie selbst hinaus und immer weiter in das universelle Durcheinanderwirken der Kräfte und Stoffe hinein zu gehen, sind natürlich am wenigsten im Stande, den Eindruck von Individualgebilden oder Mikrokosmen zu machen, und daher sind es in der anorganischen Natur gerade die abnormen und amorphen For-

mationen, welche den universellen, elementarischen Character am entschiedensten repräsentiren. Sie sind denn auch diejenigen, welche in der anorganischen Natur entschieden vorherrschen: denn während die regelmäßigen Formen nur in vereinzelten und zerstreuten Gebilden von einfacherer Construction oder als die elementaren Bestandtheile complicirterer Gefüge gefunden werden, ja streng genommen nur in der Idee, nur in der Theorie existiren, herrschen die scheinbar abnormen und amorphen Formen im Großen und Ganzen, z. B. in den massenhaften Gesteins- und Gebirgsformationen, in den meteorologischen Erscheinungen der Atmosphäre und in allen denjenigen Phänomenen des Planeten- und Fixsternsystems, die sich entweder aus dem Gravitationsgesetz gar nicht erklären lassen oder wenigstens als nicht mehr zu berechnende Consequenzen desselben betrachtet werden müssen, — wohin genau genommen der Weltbau im Großen und Ganzen selbst gehört, da sich z. B. aus dem genannten Gesetz weder die Vielheit der Weltkörper als solche, noch die Vertheilung und Anwendung derselben im Weltraum ableiten läßt. Diesen unermeßlichen, in ihrer Gesetzmäßigkeit noch unerkannten Gesammtbildungen gegenüber verhalten sich die nachweisbar regelmäßigen Einzelgebilde der anorganischen Natur nur wie Wellen im Meer, die aus dem Allgemeinen auftauchen und wieder in das Allgemeine zurücksinken, — in ersichtlicher Weise, nicht vermöge eines ihnen immanenten Inpulses, sondern nur in Folge eines von der Universalbewegung ausgehenden Anstoßes.

Neben diesem sie beherrschenden Grundcharacter machen sich an denselben, und insbesondere an den krystallinischen Gebilden, auch einige solcher Eigenschaften bemerklich, welche darauf hinzudeuten scheinen, daß es auch ihnen nicht ganz und gar an einem innerlichen Gestaltungsprincip fehlt, vielmehr ein solches überall da in ungewöhnlichem Grade bei dem Bildungsproceß mitthätig ist, wo ein Exemplar von besonders scharf ausgeprägter Individualität zu Stande kommt. Die hervorragendsten dieser Eigenschaften sind einerseits die ebenen Begränzungsflächen der Krystalle und die mit denselben nicht selten parallelgehenden Blätterdurch-

gänge, andererseits diejenigen Erscheinungen, welche mit dem Namen Isomorphismus und Dimorphismus bezeichnet zu werden pflegen. In Betreff ersterer ist jedenfalls soviel gewiß, daß das einfache Attractionsgesetz nicht ausreicht, dieselben zu erklären. Denn da dieses von irgend einem Mittelpunkt aus nach allen Richtungen gleichmäßig wirkt, so müßte es überall, wo der Proceß ungestört vor sich geht, nur kugelförmige Gebilde erzeugen. Dem entgegen entstehen aber gerade unter dieser Voraussetzung die exactest-gebildeten Polyëder mit den der besonderen Art charakteristischen ebenen Flächen, scharfen Kanten und mehr oder minder nach außen geneigten Ecken, welche beweisen, daß die um den Mittelpunkt vereinigten Atome nicht in allen, sondern nur in gewissen homologen Richtungen gleichmäßig angezogen sind. Diese mit dem allgemeinen Attractionsgesetz in Widerspruch stehende Thatsache läßt kaum eine andere Erklärung zu, als die Annahme, daß in dem die Anziehung bewirkenden Atom selbst der Grund dieser besonderen Art der Anziehung liegen müsse; man wird also voraussetzen müssen, entweder daß das anziehende Atom selbst schon die Gestalt besitzt, die der um ihn als Kern sich in gleichen Schichten lagernde Krystall einnimmt, oder daß demselben die ihm eigenthümliche Kraft inwohnt, auf verschiedene Punkte seiner Umgebung nach bestimmten Verhältnissen eine verschieden starke Anziehung auszuüben. Damit aber schreibt man ihm bereits eine wenn auch noch so schwache Mitbethätigung bei seinem Bildungsproceß in einer seiner besonderen Art entsprechenden Weise zu.

Nicht minder wird die Annahme einer solchen durch die Erscheinung des Isomorphismus und Isomerismus unterstützt. Bekanntlich sucht die auf die atomistische Theorie sich stützende Chemie, um die chemisch unzerlegbaren Stoffe wirklich als schlechthin einfache Substanzen oder Elemente fassen und festhalten zu können, die auffällige Verschiedenheit derselben in ihren chemischen, morphologischen und sonstigen Eigenschaften lediglich aus der verschiedenen Art und Weise der Zusammenordnung der an sich einfachen, gleichgestaltigen und überhaupt möglichst

unterschiedslosen Atome zu erklären. Dieser Hypothese stellen sich jedoch, wie jünst erst Ulrici („Gott und Natur" S. 58 fgg.) in überzeugendster Weise nachgewiesen hat, unüberwindliche Widersprüche entgegen. Einerseits bleibt unbegreiflich, wie bei sonst völlig gleicher Qualität der Bestandtheile bloß aus der verschiedenartigen Zusammenordung derselben eine so bedeutende und wesentliche Verschiedenheit, wie sie die Stoffe wirklich zeigen, hervorgehen soll, andererseits wird mit der Annahme dieser verschiedenen Anordnung bereits die Existenz einer morphologischen Verschiedenheit vorausgesetzt, die als solche von der Basis völlig unterschiedsloser Atome aus ganz ebenso unerklärlich ist wie die Verschiedenheit der Eigenschaften, zu deren Erklärung sie dienen soll: denn man sieht nicht ein, wie gleiche Atome dazu kommen sollen, sich verschieden zusammen zu ordnen, wenn in ihnen nicht schon irgend ein Grund für dieses verschiedene Verhalten vorhanden ist. Hiezu kommt, daß auch die dafür geltend gemachten Thätsachen mit anderen nicht minder thatsächlichen Erscheinungen in Widerspruch stehen. Scheint auch der Umstand, daß in chemischen Verbindungen chemisch-verschiedene Substanzen — z. B. in der Arsenik- und Phosphorsäure Arsenik und Phosphor — sich gegenseitig ersetzen lassen, ohne daß dadurch die Krystallform eine Veränderung erleidet, dafür zu sprechen, daß derartige Stoffe, die um dieser Eigenschaft willen als isomorphe bezeichnet werden, trotz ihres verschiedenartigen chemischen Verhaltens in ihren Atomen von gleicher Größe und Gestalt sind, so läßt sich daraus doch keineswegs auf eine allgemeine Gleichheit sämmtlicher Atome schließen, vielmehr ist die als Dimorphismus oder Isomerismus bezeichnete Erscheinung, daß selbst solche Substanzen, welche chemisch durchaus identisch sind, wie z. B. der Kohlenstoff als Diamant, als Graphit und als amorphe Kohle, in sehr verschiedenen Gestalten erscheinen, ein Beweis dafür, daß diese morphologische Verschiedenheit in irgend einer verschiedenen Beschaffenheit der Atome von nicht chemischem, sondern selbst schon morphologischem Character ihren Grund haben muß, und zu dieser Annahme wird man noch ent-

schiedener dadurch genöthigt, daß bis jetzt alle Versuche, die formellen Eigenschaften der Mineralien aus anderen Ursachen abzuleiten, zu keinem allseitig befriedigenden Resultat geführt haben. Die Untersuchungen über die Wechselbeziehung zwischen ihren stofflichen und formellen Eigenthümlichkeiten haben bis jetzt nur so viel ergeben, daß im Allgemeinen die einfachen Stoffe und deren einfachste Verbindungen auch zu den einfacheren Krystallisationsformen, namentlich zu denen des tesseralen und hexagonalen Systems neigen, während die auf Oxydation beruhenden Verbindungen und andern complicirten Combinationen eine Vorliebe für das tetragonale, rhombische und klinorhombische System zeigen; aber ein allgemein gültiges, nicht durch viele Ausnahmen in Frage gestelltes Gesetz über die Abhängigkeit der Form von den chemischen Eigenschaften der Stoffe, sey es vom Atomgewicht, vom Atomvolumen oder von der schon an sich hypothetischen Zusammenordnung, hat sich bis jetzt trotz der sonst sehr ergebnißreichen Untersuchungen von Mitscherlich, Röse, Lavalle, Ampère, Delafosse und Kopp noch nicht entdecken lassen. Und ebenso wenig ist es bis heute gelungen, ein durchgreifendes Abhängigkeitsverhältniß der Form von den dynamischen Eigenschaften der Stoffe, z. B. von der Atomwärme, der Elektricität, dem Magnetismus rc. abzuleiten, obschon auch die darüber angestellten Untersuchungen von Meigs, Knoblauch u. A. sehr werthvolle Aufklärungen über die Wechselbeziehung von Stoff und Form ergeben, namentlich ein gewisses analoges Verhalten zwischen der Stellung der Stoffe in der elektrischen Reihe und ihrer Neigung zu einfacheren oder complicirteren Krystallisationsformen außer Zweifel gestellt haben.

Faßt man Alles, was in dieser Frage bereits erforscht ist, zusammen, so scheint so viel gewiß zu seyn, daß die Ursachen, welche die Form der anorganischen Stoffe bestimmen, weder bloß in der allgemeinen Anziehungskraft der Materie überhaupt, noch bloß in ihrer rein chemischen Eigenthümlichkeit, noch auch allein in irgend einer ihrer physikalischen Eigenschaften liegen, sondern daß bei dem Krystallisationsproceß sämmtliche einem Stoff eigen-

thümliche Qualitäten, also Schwere, Atomgewicht, Atomvolumen, Molecularattraction, Eigenwärme, Electricität, Magnetismus, Leuchtkraft u. s. w. gemeinschaftlich mitwirken und zwar jede derselben in demjenigen Verhältniß, in welchem sie innerhalb eines bestimmten Stoffes ihren Mitagentien gegenüber einerseits und den von außen kommenden Einflüssen gegenüber andererseits vertreten ist. Ist dem aber so, dann wird es vor Allem darauf ankommen, die einfachen Stoffe und ihre Verbindungen zunächst so genau und vollständig wie möglich von Seiten dieses ihres Verhältnisses zu bestimmen, d. h. sie nicht mehr mit einseitiger Bezugnahme auf ihre rein chemische Unzerlegbarkeit als schlechthin einfache Elemente, sondern im Gegentheil von vornherein als nur unauflöslich festgestellte und constante Kraft- und Stoffcombinationen anzusehen, deren wesentliche Eigenthümlichkeit nicht in irgend *einer*, wenn auch vielleicht noch so sehr präponderirenden Eigenschaft, sondern vielmehr in dem eigenthümlichen Mischungsverhältniß *aller* ihrer Qualitäten beruht. Erst wenn sich mit Sicherheit angeben läßt, daß in dem oder dem Stoff seine specifische Schwere, sein Mischungsgewicht, sein Atomvolumen u. s. w. in diesem, seine Eigenwärme, seine Electricität, seine Leucht- und Klangfähigkeit 2c. in jenem Größenverhältniß vertreten ist, und wenn für den Gesammtausdruck dieser Verhältnisse gemeinsame und unter einander vergleichbare procentische Formeln aufgestellt werden können, wird man hoffen dürfen, eben in diesen Verhältnissen die maßgebenden Bedingungen für die Größenverhältnisse der den Stoffen eigenthümlichen Formen zu erkennen, und dann erst wird sich, was jetzt einander zu widersprechen scheint, als dem Ganzen proportional und harmonisch erweisen.

Ob und in wie weit zur Erreichung dieses Zieles Aussicht vorhanden ist, wagen wir nicht zu entscheiden, jedenfalls ist eine Annäherung an dasselbe möglich und diese wird zunächst erstrebt werden müssen. Vielleicht wird sich in Folge davon herausstellen, daß auch bei der Krystallbildung schon in so weit ein prävalirend von innen nach außen wirkendes Gestaltungsprincip

thätig ist, als wenigstens überall da, wo keine störenden Einflüsse von außen Statt finden, ein bestimmtes mathematisches Verhältniß der Kern und Mittelpunkt der zusammen die Form bedingenden Agentien ist, also ein Etwas, das seinerseits selbst wieder nur als der unbewußt und unwillkührlich rationaliter weiterwirkende Ausfluß irgend einer rational sich bethätigenden Kraft gedacht werden kann. Daß Gebilde von solcher Regelmäßigkeit wie die Krystalle nicht lediglich Producte des Zufalls oder eines völlig regellosen Zusammenwirkens von wer weiß woher zusammenströmenden Stoffen und Kräften seyn können, drängt sich uns ja schon bei dem bloßen Anblick derselben auf; und wenn uns ihr starres, passives Verhalten dem lebendigen Sichbethätigen der organischen Gebilde gegenüber nicht wohl gestattet, in ihnen selbst den bewußtwirkenden Grund ihrer Regelmäßigkeit zu suchen, können wir doch nicht umhin, in ihnen eine gerade durch sie als Mittelglieder hindurch sich besonders ersichtlich enthüllende Thätigkeit derjenigen Naturkraft zu erkennen, die sich uns am Vollkommensten in den mathematischen Raumgesetzen darstellt und den denkenden Menschen schließlich immer zwingen wird, darin mit Platon das Walten eines geometrietreibenden Gottes zu erblicken.

Ganz und gar also werden wir auch den Krystallen ein selbst mitthätiges von innen heraus wirkendes Formprincip nicht absprechen können. Aber wie sich auch dasselbe in Folge weiterer Untersuchungen dermaleinst herausstellen möge, jedenfalls ist dasselbe in seiner Erscheinungsweise ein so latentes und nur das Zusammenwirken universeller Kräfte von sich aus fortsetzendes, daß es in Vergleich mit dem Gestaltungsprincip der organischen Gebilde als ein vorherrschend passives und unter den Bildungsgesetzen des Makrokosmos stehendes anzusehen ist. Was zu dieser Auffassung noch besonders nöthigt, ist die aus dem Gesammtresultat der bisherigen Forschungen sich ergebende Thatsache, daß im Durchschnitt äußere Umstände auf den Krystallisationsproceß einen stärkeren Einfluß üben als die den Stoffen selbst inhärirenden Eigenschaften. Jenachdem derselbe unter höheren oder

niederen Temperaturgraden, auf nassem oder trocknem Wege, in dieser oder jener Flüssigkeit vor sich geht, nimmt ein und derselbe Stoff in einer großen Anzahl von Fällen eine verschiedene Krystallform an. Schwefel z. B. krystallisirt unter derartigen Einwirkungen einmal als Rhomben-Oktaeder, ein andermal als klinorhombische Säule, kohlensaure Kalkerde einmal als rhombischer Aragonit, ein andermal als hexaedrischer Kalkspath, Salmiak einmal im tesseralen, ein andermal im orthorhombischen System u. s. w. Schon die bloße Unterlage kann derartige Modificationen, ja selbst einen Wechsel des Systems bewirken. Kali-Salpeter z. B. krystallisirt gewöhnlich nach dem prismatischen System; wird er aber auf Kalkspath gelegt, so folgt er, wie dieses Mineral, dem rhomboedrischen System. Nicht minder üben äußere Einwirkungen elektrischer oder mechanischer Art, Unterschiede der Lage, größere oder geringere Schnelligkeit des Processes u. s. w. einen umgestaltenden Einfluß auf die Krystallisation aus, kurz Alles deutet darauf hin, daß hier die individuelle Gestaltungskraft der universellen, die mikrokosmische der makrokosmischen gegenüber noch entschieden in der Minorität ist.

Auch die Krystalle, obwohl in mehrfacher Beziehung individualisirter als die sphärischen Gebilde der Weltkörper, stellen sich uns daher, nach ihrem vorherrschenden Verhalten betrachtet, wie diese nur als acta, nicht als se agentia, nur als Producte, nicht als energisch selbstthätige Participienten der universalen Selbstbewegung dar und sind daher noch in die Classe der makrokosmischen Bildungen einzureihen. Sie wurzeln zwar nicht weniger als die mikrokosmischen Erscheinungen in der Einheit des absoluten Selbstbewußtseyns, aber sie repräsentiren dasselbe nur von Seiten seiner Objectivität, bringen wenigstens nicht mit gleicher Klarheit, wie jene, die Identität von Object und Subject in sich zur Anschauung. Sie existiren daher nur als Object für das Bewußtseyn anderer Wesen, nicht als Subject für sich selbst. Die Eigenthümlichkeit ihrer Erscheinung liegt daher lediglich in ihrem Aeußern; ihr Inneres ermangelt einer ihnen charakteristischen Differenzirung. Ihr substantieller Inhalt ist entweder völlig

gleichartig d. h. er besteht, wenn auch nicht immer aus einem einfachen Grundstoff, doch aus einer der einfacheren chemischen Verbindungen; oder wenn das nicht der Fall ist, erscheint er als eine wie zufällig entstandene Anhäufung, als ein bloßes Gemenge oder Conglomerat, dessen verschiedene Bestandtheile nicht so geordnet sind, daß sie im Stande wären, den von der äußeren Form umschlossenen Innenraum zu gliedern und gesetzliche Beziehungen zwischen der Oberfläche und dem Centrum dieser Gebilde zur Erscheinung zu bringen. Die anorganischen Formationen haben daher keine realen, sondern nur ideale Axen. Selbst dasjenige an ihnen, wodurch sie den Charakter der Einheit und Gesetzmäßigkeit erhalten, drückt sich nur an ihrer Peripherie, an ihren Umrissen und Außenseiten aus. Es sind daher Gebilde von vorherrschend peripherischem, äußerlichem Charakter, und demgemäß ist auch ihr Entstehen und Wachsen nur das Ergebniß einer äußerlichen Juxtaposition von gleichartigen oder gleichgültigen Stofftheilchen, und die Reihenfolge ihrer Veränderungen keine vom Innern ausgehende und in sich reflectirende Metamorphose, sondern nur eine durch äußere Einflüsse bedingte Succession allgemeiner Naturprocesse.

Formen der mikrokosmischen Erscheinungen.

Im Gegensatz zu ihnen haben die mikrokosmischen Gebilde sämmtlich das Gemeinsame, daß bei ihnen die Formation von einem innern Kern oder Keim ausgeht, welcher die Kraft besitzt, die äußeren Einflüsse an sich und in sich einem ihm eigenthümlichen Triebe gemäß zu ordnen und zur Herstellung bestimmter Bildungen zu veranlassen, welche ohne Mitwirkung eines solchen Kerns sonst nicht zu Stande kommen. Daher tragen die Gebilde dieser Art entschieden das Gepräge einer größeren Freiheit und Selbstbestimmung, und zwar ebensowohl in den Normen, die sie bei ihrer Bildung befolgen, wie in den Abweichungen, durch welche sie ihre Normalbildungen modificiren und variiren. Daher herrscht bei ihnen nicht mehr der Typus einer strengen, starren Regelmäßigkeit; wenigstens findet sich derselbe nur an ihren

einfachsten und ursprünglichsten Formationen z. B. den Zellen, Samenkörnern, Eiern, und annäherungsweise an denjenigen Gebilden, durch welche sie den Kreislauf ihrer Metamorphose beschließen, um von ihnen aus einen neuen Kreislauf zu beginnen. Nur die freieste Form der sich auf Gleichmaaß gründenden Regelmäßigkeit, die Symmetrie, waltet als Gesetz auch in den höheren und höchsten Bildungen der mikrokosmischen Erscheinungen; jedoch auch sie nur so, daß die Gebilde nicht an sie gebunden sind, sondern sich mit Freiheit von ihr losreißen können. Für das Gesetz des Gleichmaaßes tritt hier als dominirend das Gesetz der Proportionalität ein, — dominirend zwar nicht in dem Sinne, als ob es dem Gleichheitsverhältniß (1:1) schlechterdings gar keinen Platz neben sich gönnte, auch nicht in so weit, daß es das Gesetz des Ausdrucks durchaus von dem Gebiet der Individualgebilde ausschlösse, wohl aber in solchem Grade, daß es weder jenem noch diesem die absolute Herrschaft gestattet, sondern beide durch einander beschränkt und so in sich das rechte Verhältniß von Nothwendigkeit und Freiheit herstellt. Ohne Losreißung vom Gesetz des Gleichmaaßes würden gar keine Einzelgebilde haben entstehen können, das Universum würde nothwendig eine völlig gleichartige Substanz, ein unterschiedloses Chaos, eine „rudis indigestaque moles“ haben bleiben müssen. Ohne eine Zügelung des im Ausdruck sich offenbarenden Gesetzes aber hätten die etwanigen Ansätze zu Einzelbildungen im Moment des Werdens sofort wieder spurlos zerfließen müssen; denn das Gesetz des Ausdrucks ist ja eben darauf gerichtet, das Einzelne nicht als solches, sondern nur in seiner ewig wechselnden Wechselbeziehung mit dem Allgemeinen, also im Acte der Selbstaufhebung zu zeigen. Daß also überhaupt mikrokosmische Gebilde mit dem Schein eines bleibenden, substantiellen Daseyns und einer constanten typischen Form im allgemeinen Flusse der Bewegung haben entstehen können und sich als solche zeitweise zwischen einer absoluten Abhängigkeit von der Universalbewegung und einer unbeschränkten Willkühr der Einzelbewegung zu behaupten vermögen, das verdanken sie lediglich dem in ihnen waltenden

Gesetze der Proportionalität, welches dafür sorgt, daß die Aufhebung des Gleichmaaßes nicht in's Maaßlose ausartet, daß zwischen Gesetz und Freiheit ein mittleres Verhältniß herrscht, daß die von einem inneren Kernpunkt aus in verschiedenen Richtungen und Dimensionen sich ausbreitenden und differenzirenden Theile eines Gebildes in ihrer Ausdehnung weder absolut gleich, noch unendlich verschieden sind, sondern sich so zu einander verhalten, daß ihr Maaßunterschied nicht größer erscheint, als dem Maaßunterschied des Ganzen angemessen ist.

Dieser Bedingung kann annäherungsweise durch verschiedene Verhältnisse, welche zwischen dem Verhältniß der absoluten Gleichheit (1 : 1) und dem einer extravaganten Verschiedenheit $\left(\text{z. B. } \frac{1}{1000} : \frac{999}{1000}\right)$ in der Mitte liegen, genügt werden und insbesondere zeigen sich die einfacheren und leichter erkennbaren Verhältnisse, wie 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4, 4 : 5 u. s. w. hiezu geeignet.

Am vollkommensten aber wird ihr nach einem in seiner Allgemeinheit von jeher erkannten Gesetze dann genügt, wenn durch die Eintheilung des Ganzen eine wirkliche Gleichheit und Harmonie der Verhältnisse hergestellt, d. h. wenn die Theile eines Ganzen unter sich und zum Ganzen in einem und demselben Verhältnisse stehen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn ein Ganzes dergestalt in zwei ungleiche Theile getheilt ist, daß sich der kleinere Theil zum größeren ebenso verhält, wie der größere zum Ganzen d. h. wenn die Theilung dem Verhältniß des goldnen Schnitts entspricht, was mit ausreichender Genauigkeit der Fall ist, wenn sich der kleinere Theil zum größeren wie 3 : 5 oder wie 5 : 8, mithin der größere Theil zum Ganzen wie 5 : 8 oder wie 8 : 13 verhält.

Die allgemeine morphologische Bedeutung dieses Verhältnisses beruht also darauf, daß es die vollkommenste Vermittlung der Maaßgleichheit und der Maaßverschiedenheit, der ausdruckslosen Symmetrie und des maaßlosen Ausdrucks, der starren Regelmäßigkeit und der ungebundenen Freiheit ist, und daß an einem Gebilde, welches nicht blos in seiner Totalität, sondern auch in

seinen Theilen nach demselben gegliedert ist, zwischen allen seinen sich gegenseitig ergänzenden Theilen die vollkommenste Harmonie, und von dem größten bis zum kleinsten Theil die befriedigendste Continuität der Verhältnisse besteht. Wenn um solcher Vorzüge willen dieses Verhältniß im Bereich der mikrokosmischen Erscheinungen von mir als ein universelles Normalverhältniß bezeichnet worden ist, so kann selbstverständlich damit nicht gemeint seyn, daß der Bau aller mikrokosmischen Gebilde demselben in gleich vollkommener Weise entspreche, sondern nur so viel, daß die möglichst vollkommene Darstellung dieses Verhältnisses als das diesen Bildungen vorschwebende Ideal angesehen werden müsse, dessen mehr oder minder vollkommene Realisation über die höhere und niedere Dignität der Gebilde in formeller Beziehung entscheide. Daß aber hiemit nicht zu viel behauptet ist, zeigt die von mir in meiner „Proportionslehre" (1854) nachgewiesene, in den mannigfaltigsten Weisen sich kundgebende Bedeutung desselben in den Formationen der Pflanzen und Thiere, die stets um so evidenter ist, je mehr die Erscheinung den Eindruck eines formell-schönen Gebildes macht und daher am vollkommensten in der schönen Menschengestalt und in den vollkommensten Werken der menschlichen Kunst zu Tage tritt. Wird die morphologische Bedeutung dieses Verhältnisses in diesem Sinne aufgefaßt — und in anderem Sinne habe ich dieselbe von Anfang an nicht genommen —, so wird es keineswegs für das e i n z i g e Verhältniß erklärt, das einen ästhetischen Eindruck zu machen im Stande ist, sondern nur behauptet, daß die übrigen Verhältnisse rücksichtlich ihres ästhetischen Werths ihm nachstehen, indem diejenigen, welche neben ihm ästhetisch wirken, das ästhetische Bedürfniß entweder nur einseitig oder wenigstens nicht gleichmäßig befriedigen.

Das ästhetische Bedürfniß ist bekanntlich einerseits auf Einheit und Gleichheit, andererseits auf Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gerichtet. Durch die letzteren Eigenschaften wollen Sinn und Gemüth angeregt und über sich hinausgehoben, durch die ersteren beruhigt und wieder auf sich zurückgeführt wer-

den. Ein Verhältniß, welches nur dem einen oder dem anderen dieser beiden Bedürfnisse genügt, hat daher zwar eine ästhetische Bedeutung, aber nicht eine solche, daß sie den Schönheitssinn vollständig zu befriedigen vermöchte. So wird z. B. das Bedürfniß nach Einheit und Gleichheit am vollkommensten durch das Verhältniß des reinen Gleichmaaßes (1 : 1) befriedigt, und dieses hat als solches einen entschieden beruhigenden und concentrirenden und insofern ästhetisch-wirkenden Charakter. Trotzdem genügt es dem Schönheitssinne für sich allein nicht. Es beleidigt zwar nicht, aber es langweilt; es gewährt Beruhigung, aber keine Beschäftigung, kein Interesse. Umgekehrt wird das Bedürfniß nach Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit am meisten durch ein Verhältniß befriedigt, in welchem die beiden mit einander in Beziehung gebrachten Größen möglichst stark von einander differiren. Ein nach solchen Verhältniß gebautes Gebilde, z. B. ein Baum, Thier, Mensch, an welchem irgend eine Dimension oder Abtheilung sehr beträchtlich die übrigen an Ausdehnung übertrifft, ist daher vorzugsweise geeignet, zu reizen, zu überraschen, zu spannen und insofern ästhetisch zu wirken. Aber trotzdem genügt es dem Schönheitssinn so wenig, wie ein durchaus gleichmäßig gebautes Gebilde. Es langweilt zwar nicht, aber es verletzt und beleidigt; es gewährt Interesse, aber keine Beruhigung, es bringt das Gemüth außer sich, aber nicht wieder zu sich. Daß dem so ist, beweisen am deutlichsten die Verhältnisse der musikalischen Accorde. Die Verbindung zweier Töne, welche zu einander im Verhältniß der Prima (1:1) stehen, also von völlig gleicher Höhe sind, hat nichts Beleidigendes, aber auch nichts Anregendes; sie macht den ermüdenden Eindruck der Monotonie. Die Verbindung zweier Töne hingegen, welche zu einander im Verhältniß der Septima (1 : 1$^{9}/_{10}$) stehen, also im Umfang der einfachen Tonleiter rücksichtlich ihrer Höhe und Tiefe möglichst weit auseinander liegen, wirken zwar anregend, aber nicht beruhigend, sie ermüden zwar nicht, aber erwecken das Bedürfniß nach Ruhe. Ein Zweiklang jener Art genügt daher dem Schönheitssinn nur am Schluß eines Musik-

stückes, ein Zweiklang dieser Art nur im Verlauf desselben. Der erstere erscheint in der Mitte als leer und dürftig, der letztere am Schluß als unzusammengehörig und dissonirend. Aehnliches gilt von den übrigen musikalischen Verhältnissen, sofern sie sich nicht von der einen oder der anderen Seite bis auf eine sehr geringe Distanz dem Verhältniß des goldenen Schnitts nähern. Sie wirken einseitig beruhigend, wenn in ihnen, wie in der Octave, der eine Ton nur als eine Erhöhung der Prime erscheint, oder einseitig aufregend, wenn, wie in der Secunde, das Verhältniß beider Töne an das Verhältniß der Septime zur Octave erinnert. Diejenigen Zweiklänge hingegen, welche am vollkommensten dem Verhältniß des goldnen Schnitts entsprechen, nämlich von oben nach unten gerechnet die kleine Sexte mit dem Verhältniß 5 : 8 (e + c̄) und die große Sexte mit dem Verhältniß 3 : 5 (dis (es) + c̄), vereinigen in sich beide Arten der ästhetischen Wirkung; sie regen an und beruhigen zugleich; sie befriedigen das Bedürfniß nach Verschiedenheit und das nach Einheit, sie wirken daher eben so angenehm in der Mitte, wie am Schlusse eines musikalischen Satzes.

Die ideale, normale Bedeutung des gedachten Verhältnisses besteht also darin, daß es den Kanon abgiebt, nach welchem der ästhetische Werth der übrigen Verhältnisse zu bemessen ist. Es existirt unter den realen Gebilden wahrscheinlich kein einziges, welches dasselbe in vollkommener Reinheit und Exactheit darstellte; aber dasjenige, welches ihm inmitten geringer Abweichungen am vollkommensten entspricht, erscheint uns in formeller Hinsicht als das vollendetste; ja selbst die Abweichungen werden in ihrer wahren und charakteristischen Bedeutung erst dann erkannt, wenn sie in ihrem Unterschied von diesem Verhältniß, nämlich entweder als Annäherungen an das Verhältniß der absoluten Maaßgleichheit (1 : 1) oder als Annäherungen an das Verhältniß der absoluten Maaßverschiedenheit (0 : 1) aufgefaßt werden. Um zu verstehen, wie dies gemeint ist, muß man mit den mathematischen Eigenschaften dieses Verhältnisses

wenigstens ganz im Allgemeinen bekannt seyn, und ich deute daher hier die wesentlichsten derselben an.

Nach dem bereits oben Gesagten wird durch den goldnen Schnitt eine Größe dergestalt in zwei ungleiche Theile getheilt, daß sich der kleine Theil oder Minor zum größeren Theil oder Major ebenso verhält, wie der Major zum Ganzen. Ist das Ganze = 1 oder 1000 Tausendstel, so ist der Major = 618... und der Minor = 382... (fast = 382...) Tausendstel*). Unterwirft man die Theile derselben Theilung, so ist der Major des Majors stets gleich dem Minor des Ganzen (also = 381...), und der Minor des Major's = der Differenz zwischen Major und Minor (also = 618... — 381... d. i. = 236...). Um den Werth von Unterabtheilungen zu finden, braucht man also immer nur den letztgefundenen Minor von dem ihn ergänzenden Major abzuziehen. Die consequent fortgesetzte Eintheilung und Untereintheilung der Zahl Eins giebt daher, wenn man sich beim Ausdruck der eigentlich irrationalen Brüche auf Tausendstel beschränkt, folgende Zahlenreihe:
618 : 381 : 236 : 145 : 90 : 55 : 34 : 21 : 13 : 8 : 5 : 3 u. s. w., in welcher zwischen allen zunächst zusammenliegenden Gliedern mit ganz geringen Schwankungen ein und dasselbe Verhältniß, nämlich das des goldenen Schnitts (1 : 0,618... oder 1000 : 618...) besteht, so daß immer drei Glieder zusammen eine stetige geometrische Proportion bilden, in welcher das erste Glied das Ganze, das mittlere der Major und das letzte der Minor ist, z. B. 618 : 381 : 230; oder in kleinen Zahlen: 8 : 5 : 3; oder 13 : 8 : 5 u. s. w. Die geringen Abweichungen beruhen nur auf dem unvollständigen Ausdruck der eigentlich unendlichen Brüche.

Setzt man die obige Reihe mit Absehung von einer ge-

---

*) Allgemein ausgedrückt ist der Major von 1 = $\sqrt{\left(1^2 + \frac{1^2}{2^2}\right)} - \frac{1}{2}$ oder, kürzer ausgedrückt, = $\frac{\sqrt{5} - 1}{2}$; folglich, wenn M den Werth des Majors bedeutet, der Minor von 1 = 1 — M.

naueren Bezeichnungsweise nach dem in ihr waltenden Gesetz, daß jedes folgende Glied die Differenz der beiden nächst vorangehenden Glieder ist, noch weiter fort, so erhält man, von 13 an gerechnet, folgende Glieder:

13 : 8 : 5 : 3 : 2 : 1 : 1 : 0,

zwischen deren letzten die Verhältnisse 3 : 2, 2 : 1, 1 : 1 und 1 : 0, also Verhältnisse bestehen, welche nicht bloß unter sich sehr stark abweichen, sondern auch mehr und mehr vom Verhältniß des goldnen Schnitts differiren, dergestalt daß die beiden letzten sogar mit den beiden extremen Verhältnissen, dem der absoluten Gleichheit (1 : 1) und dem der absoluten Verschiedenheit (1 : 0) identisch sind, als deren vollkommenste Vermittlung das Verhältniß des goldenen Schnitts aufzufassen ist. Schon hieraus erhellt, wie das Verhältniß des goldnen Schnitts durch eine Reihe von Verhältnissen, welche nach und nach immer ein wenig stärker von ihm differiren, übrigens aber nach einem bestimmten, ihm entsprechenden Gesetze fortschreiten, selbst mit den am meisten von ihm abweichenden Verhältnissen in einem gesetzmäßigen und continuirlichen Zusammenhange steht; es ergiebt sich aber dieses noch evidenter daraus, daß überhaupt dieses Verhältniß zugleich das ideale Schlußverhältniß zwischen den letzten Gliedern der sogenannten recurrirenden Reihen ist, z. B. der Reihe:

0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 : 21 : 34 : 55 : 89 : 144 u. s. w.,

sowie überhaupt jeder Reihe, welche nach demselben Gesetze wie diese fortschreitet, d. h. in welcher jedes Glied die Summe der beiden nächst vorangehenden und die Differenz der beiden nächstfolgenden Glieder ist, z. B. der Reihe 3 : 4 : 7 : 11 : 18 : 29 u. s. w. In allen diesen Reihen besteht nämlich zwischen den nachbarlichen Gliedern eine Folge von Verhältnissen, welche sich von Schritt zu Schritt dem Verhältniß des goldnen Schnitts mehr nähern, und zwar mit solcher Geschwindigkeit, daß z. B. in der obigen Reihe 0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 u. s. w., welche von allen recurrirenden Reihen die einfachste und ursprünglichste ist, schon die Verhältnisse 3 : 5 und 5 : 8 kaum merklich von ihm abweichen, so daß sich dieselben der sinnlichen Wahrneh-

mung lediglich als Nuancen oder Modifikationen desselben darstellen. Auch das Verhältniß 2 : 3 kommt ihm schon sehr nahe und läßt sich als Uebergangsverhältniß ansehen, welches von dem Verhältniß der absoluten Verschiedenheit (0 : 1), dem der absoluten Gleichheit (1 : 1) und dem der Duplicität (1 : 2) zu den dem vorschwebenden Schlußverhältniß näherverwändten Verhältnissen überleitet. Dasselbe gilt von allen recurrirenden Reihen, aus was für Zahlen auch immer die beiden ersten Glieder derselben bestehen mögen. Bezeichnet man das erste Glied einer solchen durch n, das zweite durch x, so drückt sich der Fortschritt derselben im Allgemeinen folgendergestalt aus: $n : x : n + x : n + 2x : 2n + 3x : 3n + 5x : 5n + 8x : 8n + 13x$ u. s. w.; es treten also dieselben Zahlen, welche in der obigen Reihe die Glieder bildeten, hier als die Coefficienten der die Glieder bildenden Werthe auf; da aber diese Werthe, abgesehen von den Coefficienten, in allen Gliedern dieselben sind, so versteht sich von selbst, daß die Glieder in demselben Verhältniß zu einander stehen, welches zwischen den Coefficienten dieser Glieder Statt findet. Es giebt daher überhaupt kein Verhältniß, welches nicht durch das Gesetz der recurrirenden Reihen mit dem Gesetz des goldnen Schnitts in einem continuirlichen, gesetzmäßigen Zusammenhange stünde oder von welchem aus man nicht durch eine nach dem genannten Gesetz fortschreitende Progression zuletzt zum Verhältniß des goldenen Schnitts gelangen müßte. Dieses Verhältniß ist also nicht bloß ein solches, von welchem man auf gesetzmäßigem Wege zu allen möglichen, selbst den extremsten Verhältnissen herabsteigen kann, sondern auch ein solches, zu welchem sich von allen möglichen, selbst den extremsten Verhältnissen in gleich gesetzmäßiger Weise hinaufsteigen läßt *).

---

*) Ich sehe mich hier genöthigt, einem Irrthum vorzubeugen, in welchen Jemand, der sich mit dem hier beregten Gegenstande noch nicht hinlänglich bekannt gemacht hat, sehr leicht verfallen kann, wie daraus erhellt, daß selbst Rosenkranz, der sonst gerade die metaphysische Bedeutung der Maaßverhältnisse mit besonderer Sorgfalt und Umsicht behandelt hat, ihm nicht entgangen ist. Nachdem er sich in seiner „Metaphysik" zunächst über

Hiezu kommt noch Folgendes. Das Verhältniß ist, wie bereits angedeutet, ein irrationales, unendliches, d. h. die Werthe

---

die Bedeutung des von mir aufgefundenen Proportionalgesetzes sehr anerkennend ausgesprochen und namentlich mir darin zugestimmt hat, daß überall da, wo die Form wesentlich sey, wie im Organischen und Aesthetischen, die Proportionen des goldnen Schnitts in der That als Norm für harmonische Verhältnisse anzusehen seyen, glaubt er doch die Anwendbarkeit derselben auf Erscheinungen der unorganischen Natur bezweifeln zu müssen, und nimmt sodann auch daran Anstoß, daß ich auch die Verhältnisse der oben bezeichneten Reihe als Modificationen vom Verhältniß des goldnen Schnitts betrachtet wissen wolle. „Zeising ist — so sagt er wörtlich — durch eine Progression verleitet worden, für die Verhältnisse des Major und Minor sich mit sehr approximativen Werthen zu begnügen. Er hat für den goldenen Schnitt aufgestellt: 1000 : 618 = 618 : 381; 618 : 381 = 381 : 236 u. s. w. Dieser Proportion gegenüber hat er eine Progression gestellt: 0 : 1; 1 : 1; 1 : 2; 2 : 3; 3 : 5; 8 : 13; 13 : 21 u. s. w., die von 377 auf 610, und von hier auf 987 kommt, so daß er 987 = 1000 und 610 = 618 setzt. Diese Progression ist nur eine arithmetische, durch Summirung entstehende. Zeising erblickt nun in ihr eine Annäherung an die Proportion des goldenen Schnitts und hat daher viele Verhältnisse, jedoch nicht ohne Gewaltsamkeit, auf jene Progression zurückgebracht." — Der Irrthum, welchem Rosenkranz hier verfallen ist, besteht zunächst darin, daß er meint, ich hätte mich durch Berücksichtigung der gedachten Proportion verleiten lassen, mich mit so approximativen Werthen zu begnügen, daß ich 987 = 1000 und 610 = 618 setze. Dem ist aber keineswegs so. Auf den Werth der Zahlen als solcher kommt es hiebei ja gar nicht an, sondern lediglich auf die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse. Nun ist es allerdings richtig, daß man bei einer Fortsetzung der gedachten Progression (0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 6 u. s. w.) in den höhern Gliedern zu folgenden Zahlen gelangt: 55 : 89 : 144 : 233 : 377 : 610 : 987 rc., während die entsprechenden Zahlen in der nach dem Gesetz des goldnen Schnitts aus der Zahl 1000 entwickelten Reihe 55 : 90 : 145 : 236 : 381,9 : 618 und 1000 lauten; es scheint also, als ob die Abweichung vom Normalverhältniß mit jedem folgenden Gliede stärker werde. In der That ist jedoch dem nicht so. Nur die Zahlenwerthe als solche differiren mit jedem folgenden Gliede stärker; dagegen die zwischen ihnen bestehenden Verhältnisse werden von Schritt zu Schritt dem Normalverhältniß gleicher. Schon zwischen den Zahlen 55 und 89 besteht ein solches Verhältniß, welches mit dem Verhältniß des goldnen Schnitts fast genau zusammenfällt: denn in diesem verhält sich der Major zum Minor nach genauerem Ausdruck wie 1000 : 618,03 . . .; das Verhältniß von 89 : 55 ist aber = 1000 : 617,9; es differirt also der Minor hier (617,9) vom Minor dort (618,03) nur um 0,06 . . . Noch geringer aber ist die Differenz des zwischen den Zahlen 144 und 233 bestehenden Verhältnisses vom Normalverhältniß; denn es verhält sich 233 : 144 = 1000 : 618,021 . . . Die Differenz dieses Minor vom nor-

des Minor und Major können auch durch die feinsten Decimalbrüche nie ganz genau ausgedrückt werden, sondern jeder noch

---

malen Minor beträgt also nur noch 0,01 .... Noch näher aber kommt dem Normalverhältniß das Verhältniß zwischen 610 und 987, denn es verhält sich 987 : 610 = 1000 : 618, 0344 ... ; hier weicht also der Minor vom normalen Minor nur noch um 0,0006 ... ab — eine Differenz, die sich — wie auch schon die früheren — in concreter Anwendung jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Die von Rosenkranz beregte Differenz der Zahlen als solcher ist also schlechterdings kein Maaßstab für die Modificationen des Verhältnisses selbst, wie sich denn dieses, ohne an sich alterirt zu werden, noch durch unendlich viele andere Zahlenausdrücke wiedergeben läßt. Außerdem irrt Rosenkranz noch insofern, als er meint, nur ich erblicke in jener Progression eine Annäherung an die Proportion des goldnen Schnitts, als sey das nur meine subjective Ansicht. So ist es aber keineswegs, sondern diese Annäherung ist eine objectiv bestehende, der Mathematik längst bekannte und mathematisch beweisbare Thatsache. In jeder Reihe, welche nach dem Gesetz fortschreitet, daß jedes Glied die Summe der beiden nächst vorangehenden und die Differenz der beiden nächst folgenden Glieder ist, findet eine solche Annäherung wirklich Statt, und mit Zuhülfenahme der Theorie der Kettenbrüche läßt sich beweisen und ist bewiesen, daß der Werth des Bruches, in welchem sich das Verhältniß zwischen den beiden letzten Gliedern einer solchen in's Unendliche fortgesetzten Reihe ausdrückt, genau derselbe ist, wie der Werth desjenigen Bruches, in welchem sich das zwischen dem Minor und Major des goldnen Schnitts bestehende Verhältniß ausdrückt, nämlich in allgemeinem Ausdruck $= \frac{\sqrt{5}-1}{2} = 0{,}618 \ldots$ ist. Endlich hat Rosenkranz auch darin nicht ganz Recht, wenn er meint, die gedachte Progression sey nur eine arithmetische. Allerdings entsteht sie durch Summirung und in den Gliedern 1 : 2 : 3 schreitet sie ganz wie eine gewöhnliche arithmetische Reihe fort. Aber in den folgenden Gliedern weicht sie von einer solchen entschieden ab; denn während dieselben nach dem Gesetz der arithmetischen Reihe 4 : 5 : 6 u. s. w. lauten müßten, lauten sie nach der unsrigen 5 : 8 : 13 u. s. w. In einer arithmetischen Reihe sind die Differenzen zwischen den Gliedern überall dieselben; in dieser Reihe aber wachsen sie in demselben Verhältniß, wie die Glieder der Reihe selbst zunehmen. In der That hat diese Reihe mehr Anspruch darauf für eine geometrische Reihe zu gelten als für eine arithmetische: denn mit jedem Fortschritt nähert sie sich einer solchen mehr. Schon zwischen den Gliedern 3 : 5 : 8 besteht nahezu ein Verhältniß, wie es die geometrische Progression verlangt, und je höher die Glieder in der Reihe stehen, um so genauer ist jedes Glied die mittlere Proportionale zwischen dem ihm nächst vorangehenden und zunächst nachfolgenden Gliede. Auch in dieser Beziehung also zeigt diese Reihe eine gesetzmäßige Annäherung an die Proportion des goldnen Schnitts. Eine „Ge-

so minutiöse Ausdruck läßt entweder den Major etwas zu groß und den Minor zu klein, oder umgekehrt den Major zu klein und den Minor zu groß erscheinen. Es lassen sich daher unter den Modificationen dieses Verhältnisses zwei einander entgegengesetzte Arten unterscheiden, nämlich majorbevorzugende und minorbevorzugende. Demgemäß sind auch die Verhältnisse jeder beliebigen rückläufigen Reihe theils Verhältnisse jener, theils Verhältnisse dieser Art, und zwar ordnen sich dieselben in den Reihen dergestalt, daß beide regelmäßig mit einander wechseln. In der einfachsten der recurrirenden Reihen vertheilen sich daher die Verhältnisse so:

Majorbevorzugende Verhältnisse: 0 : 1; 1 : 2; 3 : 5; 8 : 13 21 : 34 u. s. w.

Minorbevorzugende Verhältnisse: 1 : 1; 2 : 3; 5 : 8; 13 : 21; 34 : 55 u. s. w.

Jene gehen also vom Verhältniß der absoluten Verschiedenheit, diese vom Verhältniß der absoluten Gleichheit aus, und demgemäß unterscheiden sie sich auch in den folgenden Gliedern dadurch, daß die Differenz zwischen Major und Minor in sämmtlichen majorbevorzugenden Verhältnissen eine größere, in sämmtlichen minorbevorzugenden dagegen eine kleinere ist als diejenige, welche zwischen dem streng normalen Major und Minor besteht. Daraus, daß in den genannten Reihen major- und minorbe

waltsamkeit" liegt also in der Aufeinanderbeziehung des einen und des andern Verhältnisses ganz gewiß nicht.

Nachdem ich hier gegen Rosenkranz mein Recht gewahrt habe, kann ich nicht umhin, ihm wegen eines Unrechts, das er von mir erlitten zu haben glaubt, die Versicherung zu geben, daß ich die Worte, an denen er in meinen „Aesthetischen Forschungen" Anstoß genommen, keineswegs so gemeint habe, wie er sie aufgefaßt hat. Meine dortige Aeußerung gegen die Ansicht, welche das Häßliche als solches unter die Arten des Schönen aufnimmt, ist zunächst nur gegen zwei ältere Systeme gerichtet. In Beziehung auf Rosenkranz sage ich nur, daß er diese Ansicht „noch nicht ganz" überwunden habe, und hierin liegt indirect, sollte ich denken, zugleich die Anerkennung, daß er sie zum größeren Theil überwunden habe. Es thut mir leid, daß mir ein näheres Eingehen auf die Rosenkranz'sche „Aesthetik des Häßlichen" damals nicht mehr möglich war; sonst würde ich jedenfalls zu diesem Mißverständniß nicht Anlaß gegeben haben.

vorzugende Verhältnisse regelmäßig mit einander wechseln, geht hervor, daß das Verhältniß des goldnen Schnitts nicht bloß das ideale Schlußverhältniß derselben ist, sondern auch dasjenige, welches von Anfang an zwischen je zwei unmittelbar aufeinander folgenden Verhältnissen, z. B. zwischen 0 : 1 und 1 : 1, zwischen 1 : 1 und 1 : 2, zwischen 1 : 2 und 2 : 3 u. s. w. in der Mitte liegt und um welches sich daher die Verhältnisse dieser Reihen auch inmitten des Fortschreitens fort und fort bewegen, gleichsam um dasselbe osciliren. Da es aber kein Verhältniß giebt, welches sich nicht als Verhältniß einer solchen Reihe auffassen ließe, so läßt sich ohne Ausnahme jedes Verhältniß, wie weit es auch von dem Verhältniß des goldnen Schnitts abweichen möge, als eine bloße Schwankung der diesem Verhältniß zustrebenden Bewegung ansehen, und zwar als eine solche, welche nur die Nach- und Gegenwirkung einer ihr vorangegangenen Schwankung von entgegengesetztem Charakter ist, diese daher aufhebt und auf solche Weise mit ihr zusammengenommen das zwischen ihnen in der Mitte liegende Normalverhältniß, wenn nicht in vollkommener, doch in größerer Reinheit indirect herstellt, wie z. B. das Verhältniß 2 : 3, mit dem Verhältniß 1 : 2 compensirt, das dem Normalverhältniß näher liegende Verhältniß 3 : 5 giebt. Dies gilt zunächst freilich nur von den abstracten Zahlenverhältnissen als solchen. Ziehen wir aber in Erwägung, daß ja überhaupt alle exacte Forschung darauf hinausgeht, die in Raum und Zeit sich darstellenden Erscheinungen durch Messung und Wägung auf Zahlen und Zahlenformeln zu reduciren und dadurch der Berechnung zugänglich zu machen, und erwägen wir außerdem, daß bei der Unvollkommenheit der mechanischen Theilungsmittel eine vollkommen genaue Theilung nach dem Verhältniß des goldnen Schnitts im Gebiete der Realität ebensowenig, ja noch weniger ausführbar ist als im Bereich der Zahlen, und daß mithin, wenn eine solche mit irgend einer realen Größe vorgenommen und das Ergebniß derselben trotz seiner unvermeidlichen Ungenauigkeit zur Basis weiterer Eintheilungen und Untereintheilungen benutzt

wird, nothwendig das intendirte Verhältniß eine immer stärkere Alteration erfahren muß, so sehr, daß statt seiner selbst das Verhältniß der absoluten Gleichheit oder der absoluten Verschiedenheit eintreten kann: so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir berechtigt sind, auch jedes beliebige reale Verhältniß als eine bloße Abweichung vom Verhältniß des goldnen Schnitts, die sich mit Nothwendigkeit aus der Incommensurabilität des Idealen und Realen entwickelt, zu betrachten. Halten wir uns aber an das allgemein gültige Erfahrungsgesetz, daß überhaupt aller Fortschritt vom Unvollkommneren zum Vollkommneren niemals auf geradem Wege, sondern in Schwankungen hin und her und durch eine allmälige Ausgleichung von Gegensätzen vor sich geht, so rechtfertigt sich auch die umgekehrte Annahme, daß morphologische Entwickelungen, welche von den beiden einfachsten und ursprünglichsten und einander absolut entgegengesetzten Verhältnissen, nämlich einerseits von dem Verhältniß 0 : 1, andererseits von dem Verhältniß 1 : 1, ausgehen, nach und nach durch successive Ausgleichung dieses Gegensatzes zu dem Verhältniß des goldnen Schnitts gelangen müssen, gerade wie die durch die senkrechte Richtung hin- und herschwankenden Pendelschwingungen mit jeder Schwingung dem Zielpunkt, um welchen sie schwanken, näher kommen. Wie wir es also auch ansehen mögen, es ist nichts entgegen, auch sämmtliche an realen Erscheinungen vorkommende Verhältnisse als bloße Modificationen des gedachten Normalverhältnisses zu betrachten, und zwar entweder als solche, welche von ihm ausgehen und nach und nach immer mehr von ihm abweichen, oder umgekehrt als solche, die von den beiden extremen Verhältnissen der absoluten Verschiedenheit und der absoluten Gleichheit ausgehen und sich ihm in Folge einer fortgesetzten Ausgleichung dieses Gegensatzes immer mehr nähern.

Werfen wir hier die Frage auf, welche von diesen beiden Auffassungsweisen am meisten für sich hat, so bietet sich uns a priori die Antwort dar, daß bei gewissen Erscheinungen die eine, bei andern die andre den Vorzug verdienen werde: denn

es drängt sich von vornherein die Vermuthung auf, daß bei Erscheinungen, die überhaupt noch auf einer niederen Stufe der Entwicklung stehen, die vom Normalverhältniß differirenden Verhältnisse als solche aufzufassen sind, welche sich von anderen noch extremeren Verhältnissen zu ihm auszubilden suchen; bei denjenigen Erscheinungen hingegen, welche bereits auf der höchsten Stufe der Entwicklung angelangt sind, als solche, welche von ihm aus anderen Verhältnissen zustreben, sey es nur in so weit, daß sich die Abweichungen bloß als major- oder minor-bevorzugende Modificationen des Normalverhältnisses darstellen, oder in solchem Grade, daß das Normalverhältniß bis zur Unerkennbarkeit gestört und aufgehoben erscheint. Diese lediglich aus logischen Gründen geschöpfte Vermuthung wird aber durch eine große Anzahl objectiver Thatsachen auf das Ueberraschendste bestätigt. Dahin gehört namentlich der Umstand, daß die Gliederung nach dem Proportionalgesetz bei den Pflanzen als den niedrigsten mikrokosmischen Gebilden als eine ihm zustrebende, von Glied zu Glied fortschreitende, um das Normalverhältniß oscillirende Reihe oder Progression erscheint, bei dem ausgewachsenen Menschen hingegen als dem vollkommensten der uns bekannten mikrokosmischen Gebilde als eine solche sich darstellt, welche von der Eintheilung des Ganzen nach dem Normalverhältniß ausgeht und von ihr aus mit mehr oder minder strenger Innehaltung desselben Verhältnisses zur Untereintheilung der Theile und Glieder hinabsteigt, so daß man sagen kann, der Pflanzenbau repräsentire uns das Proportionalgesetz in Form der aufsteigenden Reihe 0 : 1 : 1 : 3 : 5 : 8 : 12 u. s. w., die menschliche Gestalt hingegen stelle es in Form der absteigenden Reihe 1000 : 618 : . . : 381 . . . : 236 . . . : 145 . . . : 90 . . . u. s. w. dar, dort erscheine mithin das Gesetz als das vorschwebende Ziel, hier als das zum Grunde liegende Princip. Die ausführliche Begründung dieses allgemeinen Gesetzes ergiebt sich aus meiner „Proportionslehre"; eine Zusammenstellung einzelner Belege und weitere Ausführung des Entwickelten mit Beziehung auf die morphologischen Grundtypen und Entwicklungs-

stufen in der vegetabilischen und animalischen Natur behalte ich mir für einen folgenden Artikel vor.

Recensionen.

Zur Geschichte der Philosophie.

Eine Kritik

von

Dr. Th. Sträter.

II.

Im ersten Artikel haben wir die Grundsätze angedeutet, welche uns bei der Kritik der beiden Grundrisse von Ueberweg und Erdmann geleitet haben. Es versteht sich von selbst, daß dieselben uns auch ferner leiten werden.

Nachdem wir über den ersten Abschnitt, die Uebergangszeit darstellend, ausführlich berichtet, und vorher schon bei der Besprechung des zweiten Abschnittes gerügt haben, was uns der Grundfehler in demselben zu seyn schien — zunächst in Bezug auf das Werk von Ueberweg — so wird unsere nächste Aufgabe jetzt die seyn, in den einzelnen Haupttheilen dieses zweiten Abschnittes die angedeutete Eigenthümlichkeit des geehrten Verfassers schärfer zu verfolgen. In acht Paragraphen gibt hier Herr Professor Ueberweg eine Uebersicht über die Systeme von Baco und Hobbes, Descartes, Geulinx, Malebranche, Spinoza, Locke und seinen Mitstrebenden im damaligen England bis auf Berkeley, Leibnitz dann, Condillac und seinen Zeitgenossen und Nachfolgern in Frankreich, endlich David Hume und seinen Gegnern. Gleich im §. 6, dem ersten dieses Abschnittes, finden wir nun unser Urtheil über die verfehlte Benennung und nicht scharf genug bestimmte Darstellung in diesem Theile des Werkes bestätigt. Der Verfasser sagt nämlich im Texte: „Den zweiten Abschnitt der Philosophie der Neuzeit cha-

rakterisirt der ausgebildete Gegensatz zwischen Empirismus und Dogmatismus", — wir haben bereits ausgeführt, daß der hier gemeinte Gegensatz zwischen Descartes, Spinoza rc. und Baco, Locke u. s. w. durch diese Ausdrücke nicht scharf genug bezeichnet ist, — „neben welchen Richtungen auch der Skepticismus zu selbstständigerer Entwickelung gelangt." Dieses ominöse „auch"! Als ob der vorkantische Skepticismus, gipfelnd in D. Hume und durch ihn hindurch übergehend in die Kantischen Kritiken, nur so nebenher liefe und nicht vielmehr die eigentliche Kehrseite und zuletzt die auflösende Macht des ganzen dogmatischen Philosophirens vor Kant wäre! Wie ganz anders tiefsinnig bezeichnet Spaventa den Skepticismus in fast allen neueren Systemen*): er unterscheidet ihn scharf vom antiken Skepticismus und bestimmt ihn als das neue Element in der Philosophie, welches prinzipiell die neue Wissenschaft überhaupt vom Mittelalter scheidet, dann an der Grenze des naturalistischen Wissens zuerst noch zu den mittelalterlichen Vorstellungen zurückzuflüchten nöthigt, endlich aber sich in David Hume und tiefer in Immanuel Kant negativ gegen die mittelalterliche Transscendenz nicht nur, sondern eben so sehr auch gegen den naturalistischen Dogmatismus wendet, um selbst in der aus der Kantischen Kritik dann hervorgehenden spekulativen Philosophie konservirt zu bleiben „als das Bewußtseyn der Unfähigkeit des endlichen Verstandes, das Wesen der Dinge zu erfassen." Wie die Gegner dieser durchgreifenden Anschauung die skeptischen Systeme der neueren Zeit nicht tief genug erfassen, so werden sie es auch nicht zugeben, wenn wir mit Spaventa diese dem nur endlichen Verstande versagte Erkenntniß dem λόγος selbst vindiziren, d. h. „der lebendigen persönlichen Vernunft oder der dialektischen und spekulativen Intelligenz." Die kommenden Jahrhunderte werden den Beweis dieser Intelligenz zu

*) In seiner berühmten kleinen Schrift: „Carattere e sviluppo della filosofia Italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo." Modena 1860. Vgl. meine „Briefe über die Italien. Philosophie" in Michelet's „Gedanke" VI, 4, p. 233.

führen haben und durch detaillirt ausgeführte Leistungen immer entschiedener führen; wer ihre Möglichkeit aber überhaupt noch nach Kant und Hegel und Gioberti bestreitet, der ist eben auf einem der mit dem Skeptizismus zuletzt doch noch zusammenfallenden Standpunkte stehen geblieben.

Ueberweg fährt fort: „Der Empirismus ist die Einschränkung der Methode der philosophischen Forschung auf Erfahrung und Combination von Erfahrungsthatsachen und des Bereichs der philosophischen Erkenntniß auf die Erfahrungsobjekte. Der Dogmatismus ist diejenige philosophische Richtung, welche durch das Denken den gesammten Erfahrungskreis überschreiten und die theologischen (!) Fundamental-Sätze, insbesondere die Lehre vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Menschenseele, philosophisch erweisen zu können glaubt, und nicht durch eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens zur Negation der Möglichkeit theoretischer Ueberschreitung des Erfahrungskreises gelangt ist. Der Skeptizismus ist der prinzipielle Zweifel an jeder Gewißheit, mindestens an der Gültigkeit aller den Erfahrungskreis überschreitenden Sätze ohne eine methodische, auf Kritik der Vernunft gegründete Abgrenzung eines zwar unserer Vernunfterkenntniß unzugänglichen, jedoch anderweitig gesicherten Gebietes." Und in den Erläuterungen fügt der Autor dieser Definitionen die bezeichnende Erklärung hinzu: „Die vorstehenden Begriffsbestimmungen sind die Kantischen. Die historische Gültigkeit der Charakteristik, welche Kant von dem seiner eigenen Philosophie zunächst vorangegangenen philosophischen Richtungen gegeben hat, kann und muß auch dann noch anerkannt werden, wenn der philosophische Standpunkt Kants nicht mehr als die philosophische Wahrheit und als der absolute Maaßstab der Würdigung früherer Richtungen gilt."

Wir haben diese Sätze hier vollständig angeführt, weil sie entscheidend für die ganze folgende Darstellung sind. Im letzten Satze gesteht der Verfasser selbst, daß er sich dabei an Kant's Auffassung angeschlossen habe. Dies ist zunächst eine

subjektive Wahl seinerseits, für die er doch ausführlichere Gründe hätte anführen können, da das System Kants namentlich in seiner Auffassung aller geschichtlichen Erscheinungen doch zu den vergangenen gehört. Daß diese Auffassung aber auch jetzt noch als gültig betrachtet werden muß, wie sofort hinzugefügt wird, diese Nothwendigkeit trägt hier ganz den Charakter einer unbewiesenen Behauptung, für welche wir erst andere Gründe hören wollen, ehe wir uns mit der Widerlegung derselben aufhalten. Ferner ist — um die einzelnen Sätze vom letzten an zurückzuverfolgen — der Skeptizismus hier durchaus nicht von der antiken Skepsis unterschieden, während er doch in den neueren Systemen einen total anderen Charakter trägt; und in dem Schlusse des Satzes scheint der Verfasser selbst auf dem skeptischen Standpunkte stehen zu bleiben, indem er von einer „anderweitigen Sicherung eines unserer Vernunfterkenntniß unzugänglichen Gebietes" spricht. Dann aber die Bestimmung des Dogmatismus und Empirismus! Jeder Theil dieser Sätze ist falsch oder ungenügend und wird theilweise durch die Detail-Ausführung der folgenden Paragraphen selbst widerlegt: so steht Spinoza, der klassische Repräsentant des vorkantischen Dogmatismus, im schärfsten Gegensatze gerade zu den theologischen Fundamentalsätzen, deren philosophischer Erweis nach Ueberweg diese philosophische Richtung charakterisiren soll; so überschreitet der Empirismus schon in Bacon durch Aufstellung allgemeiner Prinzipien durchaus den Kreis dessen, was eigentlich kann erfahren werden und bildet also darin keinen Gegensatz zum Dogmatismus, wie er hier definirt wird; und endlich ist es durchaus nicht charakteristisch für den Dogmatismus, daß er nicht durch Kritik „zur Negation der Möglichkeit theoretischer Ueberschreitung des Erfahrungskreises gelangt ist," ebensowenig als jede Kritik des Erkenntnißvermögens, wie es doch nach Ueberweg scheinen könnte, nothwendig zu diesem trostlosen rein negativen Resultate gelangen muß: mancher Kritiker, der auch seinen Kant gründlich studirt hat — Fichte major z. B. — ist zu einem anderen Resultate gekommen, und Viele, die bei jener

Negation anlangen, sind und bleiben im Grunde ihrer Seele Dogmatiker du premier rang, d. h. sie glauben nur Geist zu haben. Was aber das Bedenklichste in jenen Definitionen ist, die sämmtlichen Hauptformen der vorkantischen Philosophie sind überhaupt nicht so etwas Starres und Festes, daß sie sich in der hier beliebten Weise definiren ließen: sondern sie müssen begriffen werden als die nothwendige Bewegung vom Pantheismus zum Skeptizismus und Kritizismus, innerhalb welcher Gesammtbewegung des modernen Wissens nicht nur der Realismus vom Empirismus zum Materialismus, der Idealismus vom Begriffe der göttlichen Substanz zum Begriff des menschlich Individuellen fortgeht, sondern auch jedes Hauptsystem in sich eine Bewegung durchmacht, welche die Schlußconsequenzen den ersten Prinzipien nicht entsprechen läßt und daher über die Grenzen jedes besonderen Systemes hinausführt. Diese wirklich dialektische Bewegung der vorkantischen Systeme zum Kritizismus hin findet in der Darstellung Ueberweg's durchaus nicht genügenden Ausdruck: sie verharrt zu sehr in der Form bloß aufgenommener Kenntnisse und (freilich gewissenhafter) Aufzählung der einzelnen Erscheinungen. Der innere Geist dieses ganzen merkwürdigen Gährens und Treibens tritt nicht in's Licht: die Kritik ist eine subjektive, äußerliche, sie bewegt Nichts und enthüllt nicht das Bewegende. Daher denn auch die auffallende Kälte, ja Gleichgültigkeit des Tones, mit welcher die kolossalsten Erscheinungen im Gebiete des neuern Denkens so hererzählt und abgefertigt werden. So bei dem bereits im ersten Artikel gerügten Uebergange von Descartes zu Spinoza. So die ganze Darstellung des Spinoza selbst; so namentlich auch das Verhältniß zwischen Leibnitz und Spinoza und der Uebergang von diesem zu jenem. Alles erscheint in Ueberweg's Darstellung gemacht, willkührlich, künstlich erfunden, während doch gerade in diesem Zusammenhange der Systeme die tiefsinnigste Gesetzmäßigkeit und erhabenste Nothwendigkeit nachzuweisen ist. Wie in Leibnitz der Gedanke auftauchen konnte: „Omne individuum tota sua entitate individuatur!“, wie dieser Gedanke sich ihm

bestimmter formuliren konnte zum Prinzip der Monade als der individuellen Darstellung und Vorstellung der göttlichen Substanz, und wie sich dieses eigenthümliche Prinzip ihm nothwendig erweitern mußte zu der Idee der prästabilirten Harmonie einer Welt von Monaden, diese Möglichkeit und Nothwendigkeit wird Niemand aus Ueberweg's Darstellung kennen lernen, wenn er es nicht sonst schon weiß. Und doch liegt hier das eigentliche Centrum alles speculativen Philosophirens verborgen, und weder Kant noch Hegel kann verstanden werden, wenn man Spinoza und Leibnitz nicht in ihrem geheimen Zusammenhange versteht. Die Sache ist diese:

Indem Spinoza mit der absoluten Substanz beginnt und mit dem amor dei intellectualis schließt, so hat sich damit innerhalb seines Systemes selbst eine Wandlung vollzogen, deren konsequenter Ausdruck ein neues System ist — die Leibnitzische Monadologie. In Spinoza zuerst taucht der Gedanke der göttlichen Substanz auf als das „ἓν καὶ πᾶν“, als die absolute Einheit und Wahrheit des Denkens und der Ausdehnung, und in ihnen als causa sui oder immanente Kausalität. Damit ist alles vorher als Substanz Auftretende, wie es sich in Kartesius und in den Kartesianern Geulinx und Malebranche bestimmt hatte, zu Bestimmungen dieses tieferen neuen Prinzips herabgesetzt. Das prinzipiell Bewegende der Kartesianischen Gedanken erscheint in seiner Wahrheit: die durchgedachte Idee der unendlichen Substanz, deren eminente Macht dem Zweifel wie dem Gedanken des Descartes zu Grunde lag, entkleidet die endlichen Substanzen ihrer Substanzialität und verwandelt sie in Attribute des höheren Prinzips, in deren Bestimmtheit dieses als causa sui seine Erscheinungen heraussetzt. Allein als die Tiefe des Denkens und der Ausdehnung ist die allgemein vernichtende Kausalität auch ein Positives, nämlich dies: nicht nur Denken und ebenso wenig nur Ausdehnung, sondern vielmehr — wie ein echter König über den Parteiinteressen steht und Jedem das Seine zukommen läßt und alle Gegensätze zum Einen Staate vereinigt — so ist die Eine göttliche Substanz die unendliche

und unerschöpfliche Macht des Denkens und der Ausdehnung, der Ideen und der Dinge, der Geister sowohl, als auch der Körper, und in dieser ewigen Auswirkung ihres einheitlichen Wesens nach entgegengesetzten Seiten hin eben caus sui*). In ihrer Eigenthümlichkeit, also frei von der Schranke des Gegensatzes, als dessen unendliches Entbinden aus sich, ist die Substanz das Prinzip aller wirklichen Identität: die absolute Möglichkeit, daß das Körperliche gedacht wird, und daß der Gedanke Wirklichkeit in der Ausdehnung erhält — dies rein Spekulative! In doppeltem Sinne ist so das Endliche negirt als ein abstrakt für sich Bestehendes und aufgehoben zum Unendlichen: einmal ist es als bestimmte (einzelne begrenzte) Wirkung des denkenden oder des ausdehnenden Attributes in den ursächlichen Zusammenhang aller seiner besonderen Bestimmtheit entsprechenden Modi hinübergezogen, so daß jeder Gedanke von anderen erzeugt wird und mit anderen in Verbindung steht, und ebenso jeder Körper dem ewigen Strom der gegenseitigen Affektionen der Körperwelt sich nicht entziehen kann. Dann aber spielen diese scheinbar so ganz entgegengesetzten Mächte und Reiche auch so in einander über und sind so absolut negativ in Eins gesetzt, daß jedem Körper sein Gedanke und jedem Gedanken sein Körper nothwendig entspricht: die Wirklichkeit als die flüssige Identität beider ist so das Bild der unendlichen Substanz**) Diese ist das allmächtig Waltende über dem Ganzen und die ewige Kraft, dasselbe als diese flüssige Nothwendigkeit zugleich beisammen und aus einander zu halten. So durchströmt die göttliche Substanz mit widerstandloser Gewalt, als Geburt und Grab, als Mutter und Tod zugleich das Leben der Welt, und ihre schrankenlose Unendlichkeit und Gleichheit

*) Ohne solchen „Gegenwurf" oder solche „Objektivität" wäre ja überhaupt gar Nichts. S.

**) „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum."
Sp. Eth. II, prop. 7. —
„Quidquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo objective." (Coroll.) Ausgestaltung und Vorstellung ist hier in Gott vereinigt. S.

mit sich wohnt jeder einzelnen Erscheinung inne mit ernstlicher Negativität und ist ihres Lebens bewegende Kraft. So aber hinausgefahren in endlose Negation des Endlichen als dessen unbarmherzige Todesgewalt, entbindet sie eben darin zugleich die Nothwendigkeit, auch gegen diese endlose Endlichkeit das Negative oder sie selbst zu seyn. „Omnis determinatio est negatio!" Ja, aber der Gedanke dieser absoluten Determination und Negation ist das Absolute selbst als Betrachtung, als denkende Hingebung, als amor Dei intellectualis. Damit aber ist offenbar die bloß negative Unendlichkeit der All-Einen Substanz als bloße Macht und schrankenlose Kausalität aufgehoben und verwandelt in den Begriff oder die Darstellung der Substanz in einer endlichen Erscheinung.

Und damit ist als die wahre Lösung der Widersprüche herausgesetzt, was im Begriff der Substanz bei Cartesius und Spinoza eigentlich lag: die als Prinzip und Gedanke auftretende Substanz sprengt ebenso das Gefäß der absoluten Substanzialität überhaupt, wie die absolute Substanz die endlichen in sich als Momente aufgenommen hatte. Die Konsequenz der im Endlichen dargestellten und vorgestellten Substanz ist nothwendig die Darstellung und Vorstellung selbst als das höhere Prinzip: die Vorstellung und der Begriff werden das Uebergreifende über die bloße Macht — wie das innere Bildungsleben eines großen Staates die äußere Macht nur zur Grundlage hat und sie immerfort in sich vergeistigt enthält und repräsentirt. Es ist also in dieser naiven Fortbewegung der Spinozistischen Gedanken ein Doppeltes geschehen: wenn im Anfange über der Gewalt der Total-Anschauung die Mitwirkung des Subjekts dabei unbeachtet gelassen wurde, so ist der Verlauf der, am Ende zum Subjekte herabzusteigen, es aus seiner modalen Beschränktheit herauszuheben und es in seinem absoluten Werthe für den Begriff der Substanz zu erfassen; aber eben damit ist auch die göttliche Substanz selbst, Anfangs die unbarmherzige Totalität des nothwendigen Wirkens und blinde

Todesgewalt über dem Einzelnen, nun zu begriffener, gedachter, vorgestellter Substanz geworden — ψύχη als Darstellung — und diese vorgestellte Substanz, diese Idea Dei, als die innerste Natur, als das echte Wesen und die ewige Wahrheit eines jeden Einzelwesens erkannt worden. Das Einzelwesen ist damit gleichsam gerettet, die Individualität erlöst aus dem Banne der Gewalt, das Seelenhafte wird gewürdigt und bleibt erhalten. So wird — und dies ist der entscheidende Gesichtspunkt auf dem Uebergange vom 17ten zum 18ten Jahrhundert — die schrankenlos negative Natur- und Staatsgewalt zu einer in sich selbst verdoppelten und in ihrem Gegensatze sich auf sich beziehenden oder vorstellenden Substanz umgebogen; die durchgreifende Kraft der Vorstellung (perception) ist die immanente Wahrheit des Modus: der Modus als Vorstellung der Substanz, das beschränkte Individuum als Bild der Gottheit, diese individuelle Monade als Grundlage einer prästabilirten Weltharmonie von Monaden, — das ist das Prinzip der Leibnitzischen Philosophie.

Wir halten, ganz abgesehen von den historischen Beziehungen, welche dieses Verhältniß von Leibnitz und Spinoza mögen vermittelt und in dem geistvollen Kopfe des ersten großen deutschen Denkers die ersten Gedanken zu seinem Systeme mögen angeregt haben, die rein metaphysische Ueberleitung dieser negativen und positiven Prinzipien zu einander deshalb für so wichtig, weil im letzten Grunde die Uebermacht des deutschen Kritizismus und das ganze aus ihm sich entwickelnde Stufenreich des deutschen Gedankens auf diesem Uebergange von Spinoza zu Leibnitz beruht. Dieser Uebergang ist freilich zunächst noch ein dogmatischer: er macht sich in naiver Weise, und das aus ihm hervorgehende System bedarf der skeptischen Auflösung in der Popularphilosophie und in David Hume und der kritischen Wiederherstellung und Umgestaltung durch Kant und seine Nachfolger, um aller Tiefe des modernen Geistes Genüge zu thun. Aber in Spinoza und Leibnitz liegen die Quellen zu Schelling und Hegel, wie zu Schopenhauer und Herbart, und es fragt

sich im Grunde nur, wer von diesen Neueren und Neuesten die genialen Intentionen des Weltgeistes in jenen beiden Gewaltigen am tiefsinnigsten erfaßt und am umfassendsten explizirt habe. Es ist und bleibt ein welthistorisches Faktum in der Geschichte der neueren Philosophie, daß mit dem Auftreten des „amor dei intellectualis“ — die Erfüllung und Wahrheit des „cogito ergo sum“ — die rohe Naturgewalt als der Dämon des Alls aufgehoben erscheint, das Antlitz der Erde gleichsam eine neue Gestalt erhält und das menschlich Seelenhafte zu seinem Rechte gelangt. Und dies eben ist es, was wir als das spezifisch Deutsche bezeichnen möchten. Es ist — spinozistisch gesprochen — das Attribut des Denkens, was diese Wandlung vollzieht, und so beginnt jetzt der bewußte Geist sich aufzuthun als das Eins und Alles: denn diester greift jetzt hinaus über die bisherige Gleichstellung mit dem Attribute der Ausdehnung; er ordnet sich diese unter als seinen Stoff, als seine von ihm allein durchwärmte und lebensvoll beseelte Materie. Dieses zunächst im menschlichen Geiste oder vielmehr als er erscheinende Prinzip greift also mit dieser Unterordnung der Materie unter das Seelenhafte, aus der Macht der göttlichen Substanz heraus, über die menschliche Individualität — die wirklich denkende Monade — weit hinaus und durchströmt die ganze Natur mit dem Lichtglanze der Darstellung des Unendlichen im Endlichen. Der Eine Modus, der das Verhältniß umkehrte, dessen direkte Beziehung zum Absoluten den Geist der Liebe und der Erkenntniß zuerst offenbart, kehrt die Modalität überhaupt um, macht sie zur tieferen Wahrheit des Substantiellen. Der Modus wird zur Monas. Nicht mehr haben jetzt die endlichen Dinge, die einzelnen Erscheinungen und Persönlichkeiten nur in der raschen Aufweisung ihrer Nichtigkeit ihr lebendig-todtes Bestehen — dieses entsetzlich Hohle und Tragische, — sondern sie sind Monaden, individuelle Darstellungen des Göttlichen, eigenthümliche gediegene Selbstbeschränkungen des über und in allen Waltenden, und ihre Totalität ist Harmonie vieler Einzelwesen, nicht der Dämon des Todes. Diese seelenvolle Harmonie der

Monadenwelt, diese Seelenhaftigkeit einer lebendig sich aufthuenden Gotteswelt ist die Grundanschauung Leibnitzens. In Spinoza's großen an den alttestamentlichen Jehovah erinnernden Gedanken singt der Weltgeist dem forschenden Geiste das erhabene Weltlied entgegen:

„In Lebensfluthen, in Thatensturm
Wall' ich auf und ab, wehe hin und her:
Geburt und Grab, Ein ewig Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben —
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid!"

Und sein letztes Wort an den endlichen Verstand ist das vernichtende:

„Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir!" —

In Leibnitzen's wie ein neuer Brüder-Bund aufgehender Seelenwelt dagegen jubeln die harmonisch Verbundenen:

„Arm im Arm, höher stets und höher,
Vom Mongolen bis zum griech'schen Seher,
Der sich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir, einmüthigen Ringeltanzes,
Bis sich dort, im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maaß und Zeit!"

Dieses Stufenreich der Einzelwesen ist die neue Welt, deren Anschauung das 18te Jahrhundert begeistert. Wie diese Anschauung entstehen konnte, wie sie sich gleichzeitig in dem Italiener Vico erweiterte zu der Anschauung von der Psyche der einzelnen Nationen, und wie dieses spezifisch Menschliche und Moderne fortgehen mußte zur politischen Revolution und zur souveränen Kritik und Dialektik, — das hat eine Geschichte der neueren Philosophie prinzipiell zu entwickeln. Die bloßen gelehrten Notizen sind nur eine brauchbare Grundlage für diese höhere Aufgabe.

Auch die Darstellung der Leibnitzischen Philosophie im Einzelnen läßt Manches zu wünschen übrig, sobald man nicht

blos ein getreues Referat der Worte, sondern eine begreifende Erklärung der feinsinnigen Grundgedanken unseres Leibnitz verlangt. Es hätte z. B. mehr Gewicht gelegt werden müssen auf die kleinen Abhandlungen, in denen der große Philosoph in unendlich geistreicher Weise die Quintessenz seines Systemes darbietet, namentlich auf die „Principes de la nature et de la grâce fondés en raison" und die „Monadologie" (1714), die in ihrer präzisen Kürze weit wichtiger sind als die sehr in's Breite gezogenen Werke der Théodicée und der „Nouveax essais sur l'entendement humain." Und für die Erklärung der ebenso schwierigen als tiefsinnigen Hauptsätze in jenen feinen Skizzen ist uns sehr wenig gedient mit der Versicherung Ueberweg's, daß „eine wirkliche Harmonie der Elemente in Leibnitz nicht erreicht sey" (pag. 106). Diese Harmonie bleibt nur in Ueberwegs Darstellung unklar: für Leibnitzens geniale Anschauung selbst ist sie vollkommen klar gewesen. Nur war es ein dogmatisches Hinwerfen von überraschenden Gedankenblitzen: dies Unvermittelte hat daher die Kritik zu vermitteln dadurch, daß sie von dem Mittelpunkte des modernen Gedankens aus die Radien zu ziehen versucht nach dem Umkreise, den die einzelnen Systeme und ihre bewegenden Prinzipien bilden. Wir geben zu, daß gerade in einer kurzen Darstellung Leibnitzens diese Aufgabe vorzugsweise schwierig ist; aber ein wirkliches tieferes Verständniß der Leibnitzischen Philosophie erschließt auch den innersten Geist der Bildung, die das 18te Jahrhundert charakterisirt. Schiller's und Göthe's Sturm- und Drangperiode sind gar nicht zu verstehen ohne jene Grundanschauung der Spinozistischen und Leibnitzischen Philosophie, deren tiefen Zusammenhang wir anzudeuten versucht haben. Philosophie und Dichtung haben sich hier die Hand gereicht, um in einer völlig neuen Weise die lebensvolle Grenze des Göttlichen und Menschlichen zur Anschauung und zur Erkenntniß zu bringen. Solche Sätze, wie wir sie als prinzipiellen Ausdruck dieser neuen Weltanschauung auf Schritt und Tritt in der Monadologie und den Principes de la n. et de la gr. finden, hätten doch wohl einer sorgfältigeren

Berücksichtigung und einer feineren Erklärung bedurft, als wir sie in Ueberwegs Darstellung finden. So heißt es in jener z. B.: „Les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup“ — „Les changemens naturels des monades viennent d'un principe interne puisque une cause externe ne saurait influer dans son interieur“ — L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience“ — „On est obligé de confesser que la perception et ce qui en dépens est inexplicable par des raisons mécaniques etc. (Nr. 17)“ — „On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou monades créées*)“ — „Si nous voulons appeller âme tout ce qui a perceptions et appetit dans le sens général, toutes les substances simples ou monades créées pourraient être appellées âmes; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de monades et d'entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela, et qu'on appelle âmes seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.“ — „Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la raison et les sciences, nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous âme raisonable ou Esprit.“ — „La dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changemens ne soit qu'éminemment comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu. Or cette substance étant une, raison suffisante de tout le détail, lequel aussi est lié par tout, il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit. —. „Il n'y a

*) Dogmatischer Ausdruck für den Modus, die Grenze, die Passivität. Str.

rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence" — „Les Esprits sont images de la divinité même" — „Les âmes en général sont des miroirs vivants ou images de l'univers des créatures" — „L'assemblage de tous les esprits doit composer la cité de Dieu, c'est à dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques, — un monde moral dans le monde naturel. Et comme nous avons établi une harmonie parfaite entre deux règnes naturels, l'un des causes efficientes, l'autre des finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne physique de la nature et le règne moral de la grace, c'est à dire entre Dieu, considéré comme monarque de la cité divine, et des esprits. Cette harmonie fait que les choses conduisent à la grace par les voies mêmes de la nature." (88)*). — Nun wohl, diese kurze Quintessenz des ganzen Systemes mit Leibnitzens eigenen Worten mag ein kleiner Beweis dafür seyn, daß es, wenn auch schwierig, doch nicht unmöglich ist, Leibnitzens Systems auch in aller Kürze adäquat wiederzugeben. Und hier ist Alles klar und präzis, und man kann nicht sagen, daß die Elemente dieser tiefen Gedanken nicht wirklich in Harmonie gebracht seyen. Aber freilich es ist jene Harmonie, wie sie dem religiösen Bewußtseyn einer früheren Zeit und der dogmatischen Philosophie vor Kant sich zu vernehmen gab: es ist noch, man möchte sagen etwas Gegebenes, Gemüthliches, vertrauensvoll Aufgenommenes darin; die letzte Schneide des skeptischen und kritischen Gedankens sollte erst aus diesen individualistischen Prinzipien heraus zum Durchbruch gelangen. In Leibnitz selbst war noch jene versöhnliche Stimmung vorherrschend, wie sie ein übermächtiges Genie immer dem Träger desselben als schönste Gabe der Götter verleiht: das Positive, Große, Zusammenhaltende waltete vor in ihm, — die negativen Consequenzen dieser naturalistisch-individualistischen Weltanschauung

*) Erdmann's Ausgabe des Leibnitz vom Jahre 1840, S. 705—712.

sollten und konnten erst aus der vollen Herausarbeitung dieser neuen Prinzipien in das Detail des Systems zum Vorschein kommen. So steht Leibnitz mit seiner Seelenharmonie durchaus auf dem Boden der christlichen Theokratie noch, ja er kann daran denken, nicht blos die protestantischen Confessionen, sondern sogar Katholizismus und Protestantismus zu Einer Kirche wieder versöhnen zu wollen, während die theils aus seinem Systeme hervorgehende, theils einzelnen Seiten desselben kongeniale Bildung des 18ten Jahrhunderts sich im schärfsten Gegensatze zu aller spezifisch kirchlichen Bildung entwickelt. In Leibnitz ist also die Harmonie der Elemente wirklich noch vorhanden; aber es ist noch nicht jene kritisch durchgearbeitete Harmonie der vollendeten Erkenntniß, wie sie auf der Grundlage des Kantischen Systemes später möglich wird: es ist noch — um damit zugleich an den verwandten Standpunkt Schellings zu erinnern — die Harmonie der genialen Anschauung, noch nicht die Dialektik des reinen Denkens. In den Principes de la nature et de la grace tritt dies fast noch interessanter zu Tage: „La Substance est un être capable d'action“ — da haben wir gleich im Beginn den Spinozistischen Begriff der immanenten Causalität in die Idee der selbstthätigen Monade verwandelt, denn die Wahrheit der Substanz ist die Monade. „Tout va à l'infini dans la nature“ — die Darstellung des Göttlichen in jedem Endlichen! „Le présent est gros de l'avenir: le futur se pourrait lire dans le passé; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaitre la beauté de l'Univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous ses replis qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'Univers, l'âme même ne connait les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes. Chaque âme connait l'infini, connait tout, mais confusément .... Dieu

seul a une connaissance distincte de tout; car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre." Vielleicht eine der höchsten Ideen, die der Dogmatismus überhaupt producirt hat, durchaus entsprechend den Vorstellungen des religiösen Bewußtseyns: aber wie vergeistigt! „La Nature mène à la Grace, et la Grace perfectionne la nature en s'en servant. Ainsi, quoique la Raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avénir réservé à la Révélation, nous pouvons être assuré par cette même raison, que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet." — — —

Das ist Leibnitz, der Deutsche Philosoph. Die Consequenzen dieses Systemes in Deutschland und England, so wie die verschiedenen Systeme der realistischen Richtung in England und Frankreich sind im Ganzen weit besser dargestellt, als Spinoza und Leibnitz, weshalb wir kurz über diese Partie des Buches weggehen. Sie scheint dem eigenthümlichen Talent des Verfassers allerdings kongenialere Themata darzubieten. Doch ist bereits früher erwähnt worden, daß die verschiedenen Stufen des vorkantischen Realismus in ihrer eigenthümlichen Dialektik zum Skepticismus hin feiner hätten müssen unterschieden und entwickelt werden. Vortrefflich dagegen ist der Beschluß des Abschnittes mit David Hume, während Erdmann diesen zu sehr mitten zwischen vielen Anderen verschwinden läßt; er ist entschieden der Uebergangspunkt zu Kant *). —

*) Vgl. dazu meine Dissertation „De principiis philosophiae Cantianae." Bonnae 1859. Die werthvollsten Stellen aus Hume's Essays sind hier im

Der dritte und letzte Abschnitt, an Inhalt und Umfang der bedeutendste des ganzen Buches, beginnt ebenfalls mit einem Uebersichts-Paragraphen über die ganze Periode, wie der zweite Abschnitt, behandelt dann in chronologischer Folge Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart und Beneke, und schließt endlich mit zwei sehr kurzen, freilich aber höchst dankenswerthen Paragraphen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland und außerhalb Deutschlands. Ueber letzteren Punkt gibt Erdmann gar Nichts, und hat unseres Wissens Ueberweg überhaupt das große Verdienst, zuerst eine kurz zusammenfassende Darstellung alles dessen gegeben zu haben, was hier von Wichtigkeit erscheint. Namentlich ist hier der beschließende Passus über die Italienische Philosophie interessant, und werden die Verdienste Spaventa's gebührend hervorgehoben. Ich wünschte nur, Ueberweg selbst hätte sich die Resultate des zuletzt ganz am Schluß citirten Werkes von Spaventa („Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli." 1861), auf dessen Epoche machende Bedeutung für die gegenwärtige Philosophie in Italien ich zuerst glaube aufmerksam gemacht zu haben in meinen „Briefen über die Ital. Philosophie" (Michelet's Gedanke 1864 und 1865), selbst etwas mehr zu Herzen genommen: er würde dann gewiß dem einleitenden Uebersichtsparagraphen dieses Abschnittes (§. 14) eine andere Fassung gegeben haben. Zwar mit den ersten beiden Sätzen, in welchen der Kantische Kriticismus charakterisirt wird, kann man sich noch im Ganzen einverstanden erklären,

---

Englischen Originaltext angeführt. — Bei den Schlußsätzen der „Principes" („Tout est fait le mieux qu'il est possible" etc.) wird man übrigens doch unwillkührlich an die mephistophelische Kehrseite dieser „besten Welt" erinnert, wie sie Voltaire mit meisterhafter Ironie im „Candide" dargestellt hat. Als der Aesthetiker Sulzer Friedrich dem Großen einmal diese beste Welt der damaligen Philosophie exponirte und zugleich die ursprüngliche Güte der Menschennatur rühmte, betrachtete der große Menschenkenner den kleinen mit ironischem Lächeln eine Zeitlang und schloß dann die Unterhaltung mit den Worten: „Ah, mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas cette race maudite à laquelle nous appartenons." — — —

obwohl auch hier eine größere Tiefe zu wünschen wäre in der Bezeichnung dessen, was eigentlich das letzte Bewegende der durch Kant im Reiche des Gedankens begründeten Revolution gewesen ist. Dann aber fährt Ueberweg fort: „Ueber den Dualismus der bei Kant unvermittelt (?!) neben einander stehenden, wo nicht einander widerstreitenden idealistischen und realistischen Elemente geht ein Theil der nachkantischen Philosophen zu einem reinen Idealismus hinaus (!), und zwar Fichte zum subjektiven, Schelling zum vorwiegend objektiven, Hegel zum absoluten Idealismus, ein anderer Theil derselben zum Realismus, während wiederum von anderen die harmonische Vereinigung beider Seiten in einem Idealrealismus erstrebt wird. Mit den in der Philosophie selbst liegenden Entwickelungsmotiven trifft auch in diesem Abschnitte die Wechselbeziehung zu der positiven Natur- und Geschichtsforschung, zu der Dichtung, zu den politischen Verhältnissen und zu dem religiösen Leben, überhaupt zu der allgemeinen Kulturentwickelung zusammen."

Hierzu haben wir Folgendes zu bemerken. Zuerst ist der letzte Satz so allgemein gefaßt, daß er ebenso gut auf jede andere Periode kann angewendet werden: es hätte, wenn auch in aller Kürze, doch in schärferer Bestimmtheit schon hier das eigentliche Ziel bezeichnet werden können, zu welchem auf der Grundlage der neuen Philosophie, die jetzt geradezu die Führung übernimmt, die gesammte Kultur des 19ten Jahrhunderts hinstrebt, — mit Einem Worte die „Reorganisation" des durch den Individualismus des 18ten Jahrhunderts Zerstörten, aber aus der Macht und Tiefe und auf der Basis des kritisch durchgearbeiteten Geistes, wie er in Kant zuerst mit transscendentalen Problemen an's Licht getreten war. Will man sehen, wie sich dieses Prinzip auch kurz bestimmter auseinanderlegen läßt, so vergleiche man mit Ueberweg's vorliegendem Satze die entsprechende Darstellung bei Erdmann (§. 296). „Vermittlung von Gegensätzen" ist hier der Gedanke, in welchem alle die verschiedenen Formeln sich vereinigen, durch welche man die letzten Ziele der gegenwärtigen großen Kulturbewegung

bestimmt zu bezeichnen versucht. Daraus ergibt sich: a) der Ideal-Realismus oder Real-Idealismus als Versöhnung der vorkantischen Gegensätze auf kritischer Basis — als Transscendental-Philosophie.

b) Der Neubau des modernen Staates, nicht blos auf den Prinzipien der liberté und égalité, sondern noch weit mehr auf den der fraternité oder des Salut public, als dessen Personifikation die regierende Staatsgewalt betrachtet wird, heiße sie nun Präsident oder Kaiser oder König, — die lebendige und lebensvolle Harmonie der unveräußerlichen Rechte der Einzelnen mit dem souveränen Rechte des Ganzen.

c) Religiöse Gemeinschaft ohne kirchliche Starrheit: daher Toleranz gegen ältere Glaubensformen; freie Bildung neuer, den Bedürfnissen der neuen Bildung tiefer genügender kirchlicher Gemeinschaften; und vor Allem Union der evangelischen Confessionen in der Idee des wahren ursprünglichen Christenthums, unter dem Schutze nationaler Regierungen, und ohne feindlichen Gegensatz zu einer wahrhaft tiefsinnigen, über Pantheismus wie Atheismus hinaus zum Monotheismus hinstrebenden Philosophie. (0 . . . 1 . . . ∞ das Schema dafür!) —

d) Daß mit diesen großen Prinzipien eine Rückkehr zur Natur im Sinne einer wahren Schätzung und Erkenntniß derselben als Basis und Wiege des Geistes und damit eine versöhnende Erhebung über Alterthum und Mittelalter zugleich verbunden ist, liegt ebenso auf der Hand, wie daß

e) auch die Kunst in ihrer wahren modernen Form ebenso neu erscheint, als auch vollkommen verstanden und begriffen wird als die geniale Offenbarung aller zeitbewegenden Ideen in charakteristischer Schönheit. —

Kurz, es läßt sich das ganze gewaltige Kultursystem, welchem unsere Zeit offenbar zustrebt, recht wohl auch in kompendiarischer Kürze zur Darstellung bringen: dadurch allein kann der schwierige und vielfach verschlungene Weg, auf welchem die Philosophie seit Kant den Terminus dieses Systems sucht, von vornherein das tiefste Interesse für sich und die unermüdlichste

Geduld des Lesers in Anspruch nehmen. Es muß eben — wie Erdmann es versucht, Ueberweg dagegen nicht vermocht hat — die neueste Philosophie begriffen und entwickelt werden als die Geschichte oder das stufenweise Werden Eines philosoph. Systemes, welches zu seinen integrirenden Bestandtheilen Physik, Politik, Religionsphilosophie und Aesthetik hat und in der dialektischen Totalität aller dieser Theile oder Stufen des Einen Geistes als der höchste ideale Ausdruck des Göttlichen erscheint, was sich in dem ganzen Kultursysteme der Zeit aufbaut. Wir sind gespannt darauf, ob Ueberweg in einer neuen Auflage die hier gegebenen Andeutungen benutzen und verwerthen wird.

Es liegt in dem Angegebenen zugleich schon ausgesprochen, weshalb uns der vorhergehende Satz in der Form, wie er von Ueberweg ist hingestellt worden, so ganz und gar unerträglich erscheint. Die schon mehrfach gerügte Gleichgültigkeit des Tones in der Behandlung des wirklich Großen und Bedeutenden in der neuen Philosophie tritt hier, wo wir an die Lösung der tiefsten Probleme herantreten, in einer Weise in den Vordergrund, die der Würde des Gegenstandes in der That kontradiktorisch widerspricht. „Die Einen haben dieses gethan, die Anderen das, wiederum Andere endlich haben eine höhere Einheit erstrebt": so wird hier die Periode der deutschen Philosophie charakterisirt, die den Ruhm des deutschen Geistes wie das Licht einer neuen Offenbarung über die Welt verbreitet hat — mit diesen ganz abstrakten und nichtssagenden Kategorien der Einen, der Anderen und der höheren Vereinigung! Das geht denn doch wirklich nicht! Die allerdings für den Historiker nothwendige Unparteilichkeit in der getreuen Darstellung der verschiedenen Systeme darf nicht bis zu dieser vollendeten Gleichgültigkeit gegen den doch sehr verschiedenen Werth derselben für die Lösung der höchsten Probleme fortgehen: sonst wird die Darstellung charakterlos und verliert das hohe Interesse, mit dem jeder Studirende an diese wichtigste Periode der neueren Philosophie herantreten muß. Zudem enthalten die einzelnen Urtheile dieses Satzes manches geradezu Falsche oder doch nur

Halbwahre: die idealistischen und realistischen Elemente stehen bei Kant nicht so ganz unvermittelt neben einander; denn er hat eine „Kritik der Urtheilskraft" geschrieben, welche die Einheit beider in den Schöpfungen der Kunst, wie in den Organismen der Natur zu ergründen sucht. Die versteckte tabelsüchtige Ironie ferner in dem Ausdrucke des „Hinausgehens zu einem reinen Idealismus" ist nirgends unpassender, als gerade an dieser Stelle, wo es sich um den Fortgang von Kant zu Fichte, Schelling und Hegel handelt, d. h. statt eines Hinausgehens vielmehr die innigste Einkehr des spekulativen Geistes in sich selbst gemeint ist. Auch kann höchstens Fichte vielleicht als Idealist dem Realismus entgegengesetzt werden: aber dieser Gegensatz paßt weder auf Schelling, noch auf Hegel; diese den vorkantischen Systemen entsprechenden Kategorien erschöpfen durchaus nicht den Werth der neuesten Systeme, die Unterschiede sind hier in total anderen Bestimmungen zu suchen. Zudem bedurfte es noch einer genaueren Bestimmung darüber, welches System der Verfasser eigentlich im Auge hat, wenn er von „einer harmonischen Vereinigung beider Seiten in einem Idealrealismus" spricht. Kurz, wohin wir auch unser Auge richten mögen, die Fassung dieses Paragraphen ist durchaus ungenügend. Und doch wäre eine den Kern der Sache packende Einleitung zu den folgenden sehr schwierigen Partien ganz besonders geeignet, den Leser und namentlich den Studirenden vorzubereiten auf die Gedankenblitze des höchsten Geistes und seine Seele empfänglich zu stimmen für das, was ihm für all sein Leben als echte Wahrheit gelten muß.

Die Darstellung des Einzelnen in den folgenden Paragraphen ist übrigens bedeutend besser gelungen, als jene Art von einleitender Uebersicht über das Ganze sollte erwarten lassen. Ueberhaupt scheint die gewissenhafte Detail-Arbeit dem besonderen Talente des Verfassers mehr zuzusagen, als die generalisirende Zusammenfassung: den durchschlagenden Blitz des Gedankens, der in Einem Momente eine Welt überleuchtet, finden wir selten in diesem Grundrisse; Alles dagegen, was sich

durch lange sorgsame Studien allmälig erreichen läßt, ist auf's Feinste ausgearbeitet. So namentlich die ganze Darstellung Kants und der Kantianer (p. 127—192), vielleicht überhaupt die beste Partie des ganzen Buches, vorzugsweise geeignet, neben dem größeren Werke von Kuno Fischer über Kant als Führer für das genauere Studium des großen Königsberger Philosophen zu dienen. Will man sich überzeugen, wie gewissenhaft Ueberweg im Detail arbeitet, so sehe man die erschöpfende Darstellung der Kantischen Schriften (in den Noten zu §. 1) einmal durch: vielleicht hätte mehr Gewicht gelegt werden können auf die interessante Dissertation vom Jahre 1770: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis," das embryonale Stadium der Kritik der reinen Vernunft und besonders bedeutend durch einige Andeutungen über den tiefsten spekulativen Hintergrund seines später ausgearbeiteten Systemes *); im Uebrigen aber wird man nicht nur nichts Wesentliches hier vermissen, sondern auch eine Uebersicht über die ganze schriftstellerische Entwickelung Kants erhalten, welche durch kurze Angabe des Inhaltes der einzelnen Schriften auf's Beste auf das Studium der Hauptwerke vorbereitet. Die drei Hauptwerke selbst werden dann in drei besonderen Paragraphen genau exponirt und in den Erläuterungen zu jedem ausführlich erklärt; der Einwirkung Kants auf seine Schüler und Zeitgenossen — Schulz, Reinhold, Schiller, Jacobi, Hamann, Fries, Beck und Bardili — ist noch ein besonderer Paragraph gewidmet. Erschöpfende Literatur-Angaben machen alle diese Abschnitte wieder zu einer reichen Fundgrube für eingehendere Studien. Zu beachten ist für die ganze Darstellung des Kantischen Kriticismus die Auffassung Ueberweg's von der ersten (1781) und zweiten Ausgabe (1787) der Kritik der reinen Vernunft (p. 138 u. 139 des Grundrisses), wie er dieselbe bereits in seiner Dissertation „De priore et posteriore forma Kantianae critices rationis purae" (Berolini

*) Ich meine namentlich das Scholion hinter der Sectio IV. — Vgl. meine oben citirte Dissertation p. 27.

1862) niedergelegt und hier nun maßgebend für das ganze System Kants gemacht hat. Michelet hat in seiner Zeitschrift diese Auffassung scharf kritisirt (der Gedanke III, 1862, p. 237—243), welche Entgegnung Ueberweg hier mit dem Vorwurfe abweist, dieselbe „leide an hegelianisirender Umdeutung des Kantischen Begriffs der uns afficirenden und dadurch Vorstellungen in uns hervorrufenden Dinge an sich zu der Einheit des Wesens in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen;" und er behauptet dazu, es werde dadurch „den Kantischen Worten ein fremdartiger Sinn untergeschoben." Dieser Punkt ist nun allerdings von der größten Wichtigkeit, ja geradezu entscheidend für das Verhältniß Kants zu seinen Nachfolgern. Für eine endgültige Entscheidung der Frage ist Ueberweg's Vorschlag sehr zu empfehlen, man solle „in künftigen Ausgaben der Vernunftkritik die differirenden Partien in je zwei (nach Bedürfniß gleich oder ungleich breiten) Spalten auf den nämlichen Seiten neben einander herlaufen lassen." Es würde dadurch unserer Ansicht nach ganz klar zu Tage treten, worin der Unterschied beider Ausgaben eigentlich besteht. Wie ein guter Lehrer nicht mit Einem Schlage jeden Schüler in die Lösung der höchsten Probleme einweiht, sondern Schritt für Schritt ihn auf der schwierigen Bahn der einzelnen Kenntnisse und besonderen Wissenschaften zu einer großen umfassenden Weltanschauung zu führen sucht, so arbeitet der moderne Geist unwillkührlich in den einzelnen Systemen, die als wahrhaft historische dürfen betrachtet werden. In dem Systeme Kants ist nun Zweierlei zu unterscheiden: das, was in der Form der Ahnung oder der noch unbestimmten allgemeinen Idee den tiefsten Hintergrund und die bewegende Kraft seiner Gedanken ausmacht, — und die wirkliche, damals mögliche und faktisch ausgearbeitete Form des Systems, welches die Schule der eigentlichen Kantianer gebildet. Ueber jenes finden sich nur tiefsinnige Andeutungen in der oben citirten Dissertation von 1770 und in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781. Für dieses dagegen bildet die zweite Ausgabe vom Jahre 1787 die maßgebende

Grundlage. Diese im Grunde engere und schärfere Begrenzung der weltumfassenden Probleme des Kriticismus ist für die ganze intellektuelle und sittlich-religiöse Bildung namentlich des deutschen Nordens zuerst, dann aber in immer weiteren Kreisen für die ganze Welt des kritischen Denkens und Forschens die Basis geworden, auf welcher dann eine tiefere kritisch-dialektische Behandlung auch dessen möglich wurde, was Kant zuerst nur hinwerfend angedeutet, dann aber wieder zurückgenommen oder wenigstens eingeschränkt hat, weil es ihm damals noch nicht wissenschaftlich zu verwerthen schien. Der Historiker der neueren Philosophie hat nun nachzuweisen, wie sich gerade durch diese vorsichtige durch und durch kritische Art des Vorgehens eine philosophische Bildung erzeugte, welche auch jene Ahnungen Kants wissenschaftlich auszubauen unternehmen durfte: hier allein gewinnt man die unentbehrliche Grundlage für das Verständniß Fichte's, Schelling's und Hegel's, so wie auch das richtige Urtheil über den Standpunkt Herbart's, Schopenhauer's und namentlich auch Trendelenburg's. Wer sich dagegen zu einseitig für eine der beiden angegebenen Seiten des Kantischen Kriticismus entscheidet, wird unmöglich jedem der nachfolgenden Systeme nach seinem Werthe gerecht werden.

Durch die ausschließliche Betonung der zweiten Ausgabe ist nun die ganze folgende Darstellung Ueberweg's in sehr bedenklicher Weise afficirt worden. Es ist ein historisches Faktum, daß sich unter dem Einflusse des Kantischen Gedankens Köpfe und Geister bildeten, welche in straffercr Weise zu denken verstanden und strengere Anforderungen an sich und Andere zu machen wußten, als es seit den Zeiten der alten Griechischen Denker die Menschen jemals wieder vermocht hatten: die „Kritik der reinen Vernunft" war eine Lektüre für die studirende Jugend, die mit überwältigender Macht jedes tüchtige Talent von den überwundenen Bildungsstufen der Vergangenheit losriß und ihm die unermeßliche Perspektive der deutschen Wissenschaft eröffnete. Die Revolution im Reiche des Gedankens war so durchgreifend, daß nach kaum einem Jahrzehnt bereits die kritische Weltan-

schauung ihrerseits produktiv zu werden und aus eigener Kraft auf dem nun vorbereiteten Boden Systeme erwachsen ließ, welche die eigentlich bewegenden Ideen des Kriticismus zur Anschauung und zur Erkenntniß bringen sollten. Den Köpfen, deren geistige Kraft durch die Kritik der reinen Vernunft gebildet und erzogen war, konnte eben noch Tieferes zugemuthet werden: die Welt der Erscheinungen konnte entschiedener überwältigt und damit verlassen werden, der deutsche Geist durfte hinabtauchen in jene dunkle Region, die im Faust als das Gebiet der „Mütter" bezeichnet wird. Fichte war der Erste, der den entscheidenden Schritt wagte. Aus der „Kritik der praktischen Vernunft," in welcher Kant selbst bereits zu dem Unbedingten eines allgemeinen sittlichen Willens sich erhoben hatte, entnahm er auch für die theoretische Form des Geistes das große Prinzip des allgemeinen Ich, in welchem der Egoismus der gemeinen nur empirischen Menschennatur seine reinste Verklärung zu erhalten vermag. Der absolute Werth der einzelnen Persönlichkeit, insofern sie sich zur Darstellung jenes absoluten Ich zu reinigen vermag, ist der eigentliche Sinn der „Wissenschaftslehre": und es kam also darauf an, zu zeigen, wie dieses reine Ich im Grunde das eigentliche „Ding an sich" sey, von welchem die Kantianer immer sprachen als dem unerkennbaren Hintergrunde der Erscheinungen. Um diesen ersten Versuch eines absoluten Wissens in seiner ganzen Tiefe zu würdigen, muß man die sittlich-nationale Größe des persönlichen Charakters in Fichte, so wie die durchaus religiöse Färbung seiner letzten Schriften mit berücksichtigen. Worauf alles dieses hinweist, das ist keineswegs jene dem eigentlichen Leben eines großen Kulturvolkes immer fremd bleibende Abstraktion eines formellen Erkennens, sondern vielmehr die theoretisch-praktische Erziehung des einzelnen Ich zu dem Ausdruck und der Repräsentation jenes allgemeinen Ich, auf dessen faktischem Daseyn die hohen Erscheinungen der Pflicht, des sittlichen Willens, des Staates, der Religion und der Wissenschaft beruhen. Die Existenz dieser ewigen Kulturformen ist keine bloße Thatsache: sie ist vielmehr

die ewige Thathandlung desjenigen Ich, zu welchem sich das einzelne Ich als wissendes erhebt. Diese Erhebung ist der wahre Meister aller empirischen Personen und Erscheinungen: sie setzt das Ich dem Nichtich entgegen, sie begreift dann dieses in jenem, sie producirt mit einem Worte das eigentliche Selbst des Absoluten aus den empirischen Erscheinungen. Diese Selbstproduktion ist der Sinn des Wortes, in welchem nun der moderne Geist sein schöpferisches Wesen offenbart: „Im Anfang war die That!" —

Was Fichte also eigentlich gewollt hat, das ist die höhere kritische Erneuerung des Cartesianischen „Cogito ergo sum": das denkende Ich ist ihm das Absolute, der wahre Mensch, wie das wahre Ding an sich, weil in ihm alle Erscheinung zum wahren Gedanken verklärt wird. In seinen späteren Schriften sind die höchsten Prinzipien seiner Weltanschauung daher die positive Sittlichkeit, die religiöse Gemeinschaft mit Gott und die philosophische Gotteserkenntniß. Diese Resultate erklären eben so sehr den eigentlichen Sinn der Wissenschaftslehre, als sie auch zugleich über die allerdings noch zu subjektive Form derselben hinausführen.

Ueberweg gibt nun alle diese Grundzüge des Fichteschen Systems mit gewissenhafter Treue an: und dennoch hat seine Darstellung eine Färbung, als ob diese großartige Kritik des Dinges an sich und der Fortgang zu einer absoluten Einheit im Subjekte keine geschichtliche Nothwendigkeit sey. Daher fehlt ihm denn auch die innere Nothwendigkeit des Ueberganges zu den Prinzipien der Identitätsphilosophie: er fügt deshalb zu Schelling's feinsinnigsten Gedanken wieder hie und da kritische Bemerkungen hinzu, die wir unmöglich als etwas über Schelling Stehendes anerkennen können; und in der Darstellung Hegel's verkennt er durchaus die kritische, prinzipiell von der Kantischen Lösung des Erkenntnißproblems ausgehende Grundlage seines Systems. Er stellt daher die einzelnen Momente des Systems dar ohne den kritisch-dialektischen Fluß der sie verbindenden Methode: „er hat die Theile in der Hand, fehlt

leider nur das geistige Band; encheiresin naturae nennt's die Chemie, spottet ihrer selbst und weiß nicht wie!"

Dies ist es, worauf wir zum Schluß dieser Kritik der im Uebrigen mit dem anerkennenswerthesten Fleiße ausgearbeiteten Leistung wieder zurückkommen: der Verfasser hat offenbar größeres Talent für das Trennende des reinen Verstandes, als für das Verbindende und Zusammenfassende der intellektualen Anschauung und der dialektischen Vernunft. Daher ist ihm die Darstellung Herbart's und Beneke's entschieden besser gelungen, als die Entwickelung des Identitäts-Systems, und sein eigener Standpunkt scheint sich am meisten, wie es auf p. 296 ausgesprochen ist, dem von Trendelenburg zu nähern, namentlich in der erneuerten Basirung der Logik auf Aristotelische Prinzipien. Indem wir die relative Berechtigung dieses Standpunktes durchaus anerkennen, verschieben wir die Darlegung eines tieferen Verhältnisses zwischen der Schelling-Hegelschen und den übrigen neueren Systemen auf den nächsten Artikel, welcher vorzugsweise der Beurtheilung von Erdmann's größerer Arbeit gewidmet seyn soll. —

Ernst Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, mit den Randbemerkungen eines deutschen Philosophen. Von Dr. Heinrich Ritter. Gotha, bei Perthes. 1865.

In einem, der Revue des deux mondes (Bd. 27) einverleibten Aufsatz hatte sich der ebenso viel bewunderte, als heftig getadelte und verdammte Verfasser des Lebens Jesu im J. 1863 über den Zusammenhang der Wissenschaften und insbesondere die Zukunft der Naturwissenschaften und der Geschichte in höchst genialer Weise ausgesprochen, und H. Ritter fand sich veranlaßt, den genannten Aufsatz in wesentlich zustimmender Weise zu beleuchten und mit demselben das deutsche Publikum bekannt zu machen. Ist es unstreitig von hohem Interesse, die wissenschaftliche Weltanschauung, auf welcher die Kritik unsrer evangelischen Berichte über das Leben Jesu und dessen positive

Darstellung beruht, kennen zu lernen, so müssen wir es H. Ritter zu Dank wissen, daß er den fraglichen Aufsatz seinen Grundgedanken nach uns mitgetheilt und ihn in so umsichtsvoller, eingehender und unparteiischer Weise, wie dieß in vorliegender Schrift geschieht, seiner Beurtheilung unterzogen hat.

Wir können von dem Ritter'schen Auszug selbst wieder nur einen solchen geben, und diesem Extrakt eines Extrakts muß selbstverständlich der Schmelz jener Sprache mangeln, in welcher R. seine Gedanken ursprünglich ausgesprochen hat; aber dennoch können wir es uns nicht versagen, auf den Gehalt der philosophischen Ideen Renan's hinzuweisen und zugleich anzudeuten, inwiefern sie uns noch einer nähern Begründung, beziehungsweise Berichtigung als bedürftig erscheinen.

Die Geschichte im gewöhnlichen Sinne d. h. die Reihe der bekannten Thatsachen — sagt R. — ist nur ein verschwindender Theil der wahren Geschichte dessen, was wir von der Entwicklung des Weltalls wissen können. Ueberdieß setzen sich die Leidenschaften, welche das kritische Studium der Vergangenheit unvermeidlich anregt, der Unparteilichkeit in den Untersuchungen entgegen, welche die unerläßliche Bedingung für die Entdeckung der Wahrheit ist. Dennoch kann auch der Historiker sich den freien Blick über das Ganze bewahren. Jede Wissenschaft lehrt uns eigentlich nur eine Periode der Geschichte erkennen. Die Geschichte im eigentlichen Sinne ist von diesem Gesichtspunkte aus die jüngste der Wissenschaften. Sie klärt uns nur über die letzte Periode der Welt oder genauer über die letzte Phase dieser Periode auf. Sie fängt erst an, schriftlich festgehalten zu werden, zu einer Zeit, wo die Menschheit schon sehr große Fortschritte gemacht hat. Die vergleichende Sprachforschung und Mythologie lassen uns Epochen erreichen, welche um Vieles über jedes schriftliche Denkmal hinausreichen. Ehe der Mensch schrieb, sprach er und schuf er Sagen. Eine zarte Analyse hat der Wissenschaft hervorragende Thatsachen geliefert über einen Zeitraum, wo die Geschichtschreibung nicht war und seyn konnte. So sehen wir nunmehr in das Leben der ursprünglichen Arier mit größerer

Klarheit, als in gewisse gegenwärtige Gesellschaftszustände Mittelafrikas und Mittelasiens. Eine ähnliche Analyse des semitischen Alterthums würde die Zeiten durchblicken lassen, in welchen die Syrer, die Araber, die Hebräer zusammenlebten. Aber auch der Horizont dieser Wissenschaften erstreckt sich nur bis zur Bildung der großen Racen, welche in der Geschichte auftreten. Der Horizont der Paläontologie, der vergleichenden Zoologie und Anthropologie eröffnet uns eine Einsicht in noch ferner zurückliegende Zeiten. Die zoologische Morphologie, wenn sie mit mehr Philosophie studirt würde, würde uns das Geheimniß eröffnen über die langsame Bildung der Menschheit, dieses seltsamen Phänomens, kraft dessen eine Art der Thiere die entschiedene Herrschaft über die andern gewonnen hat. Die Zoologen freilich leugnen die Veränderung der Arten; aber nichts ist beständig in der Natur, alles ist in einer beständigen Entwicklung begriffen. Es wird ein Tag kommen, wo die Zoologie Geschichte werden wird d. h. nicht mehr Beschreibung der gegenwärtigen Fauna, sondern eine Lehre, welche zu enthüllen sucht, wie diese Fauna zu dem Zustande gekommen ist, in welchem wir sie gegenwärtig sehen. Darwin's Theorie hierüber können wir wohl für ungenügend erklären, aber ohne Widerspruch geht sie den Weg der wahren Philosophie.

Noch ein weiteres Gebiet — fährt Renan fort — eröffnet die Geologie. Sie erforscht die Erde vor dem Menschen und selbst vor dem Leben. Sie hat das Geheimniß der Geschichte in der Hand. Welche Begebenheit kam jemals an Gewicht den Zufällen gleich, welche die Meerenge von Calais, den Bosporus öffneten, welche die Formen der Festlande, die Busen der Meere gestalteten, den unterirdischen Boden der Länder bildeten, die für die verschiedenen Racen der Menschen bestimmt waren?

Aber auch über den Standpunkt des planetarischen Daseyns führt die Astronomie hinaus und eröffnet einen Gesichtskreis, in welchem die Erde nur ein Individuum ist in einem viel größern Ganzen. Durch die Astronomie verläßt die Wissen-

schaft die Erde und umfaßt das Weltall; sie gewährt einen Durchblick auf die Zeit und die Weise, in welcher die Erde im Sonnensystem sich gebildet hat. Laplace's Système du monde ist die Geschichte eines vorirdischen Zeitraums, die Geschichte der Welt vor dem Daseyn der Erde. Doch auch unser Sonnensystem ist nur eines unter tausend andern, und hier ist es, wo die Astronomie nur noch zu stammeln weiß, dagegen die Chemie uns weiter führt. Wir haben Grund zu der Vermuthung, daß die Himmelskörper von derselben Zusammensetzung sind, wie unsre Erde. Die Chemie offenbart uns Thatsachen, welche vor dem Daseyn der Sonne stattfanden, und läßt uns einen Zeitraum der Geschichte erreichen, wo die Weltsysteme unsres Gesichtskreises noch nicht vorhanden waren. Die Chemie ist die Geschichte der ältesten Weltperiode, die Erzeugung der Moleküle. Durch sie tauchen wir in eine Welt ein, in welcher es weder Sonne noch Planeten gab; wir finden uns in der reinen Molekular-Periode. Und doch liegt auch vor ihr noch eine andere Wissenschaft, — die mechanische Physik, welche uns eine Welt offenbart, die aus reinen Atomen besteht oder, besser gesagt, aus Kräften, die von jeder chemischen Qualität entblößt sind. Nur die Mechanik herrschte in diesem ursprünglichen Zustande, und die Gravitation ging den chemischen Reaktionen voraus. Die Mechanik ist die älteste der Wissenschaften. War ihre Herschaft ewig? Haben die Kraft und die Masse einen Anfang gehabt? Hier hält unsre Wissenschaft an, unsre Analogien schweigen. Die Antinomien Kants setzen ihre unüberwindlichen Schranken. Reine Mathematik, Logik, Metaphysik sind Wissenschaften des Ewigen, Unveränderlichen; aber sie sind durchaus nicht historisch, nicht der Erfahrung angehörig, ohne alle Beziehung zum Daseyn und den Thatsachen.

Nachdem so Renan in einer analytischen Reihenfolge, von der nächsten zur fernsten Zeit rückwärts schreitend die Wissenschaften geordnet hat, schlägt er auch umgekehrt den synthetischen Weg ein und geht von der ältesten Zeit durch verschiedene Perioden bis zur Gegenwart herab. Er langt aber wieder in der

Gegenwart nur an, um von ihr aus, wie zuvor in die Urzeit durch die verschiedenen Perioden hindurch, so nunmehr in das letzte Ziel aller Entwicklung den Blick zu richten. Zwei Elemente, bemerkt er hierbei, erklären das Weltall, — die Zeit und die Tendenz zum Fortschritt. Mens agitat molem, spiritus intus alit. Es gibt ein dunkles Bewußtseyn der Welt, welches dahin strebt, sich zu entwickeln, und jede begonnene Entwicklung wird sich vollenden. In Milliarden von Jahrhunderten wird das künftige Weltall von dem gegenwärtigen sich so unterscheiden, wie die heutige Welt von der Zeit, wo weder Erde noch Sonne war. Wer weiß, ob nicht der Mensch oder irgend ein anderes denkendes Wesen dazu gelangen wird, das letzte Wort der Materie zu erkennen, das Gesetz der Natur, das Gesetz des Atoms? Wer weiß, ob nicht die unendliche Wissenschaft auch die unendliche Macht mit sich führen wird nach dem schönen Worte Baco's: Wissen ist Macht. Das Wesen im Besitz einer solchen Wissenschaft und einer solchen Macht wird in Wahrheit der Herr der Welt seyn. Für dasselbe wird es keinen Raum geben; es wird die Schranken des Planeten durchbrochen haben. Nur Eine Macht wird die Welt beherrschen, die Macht der Wissenschaft, des Geistes. Alsdann wird Gott vollkommen seyn, wenn man Gott und das Seyn im Ganzen für synonym nimmt.

In diesem Sinne würde man von Gott sagen müssen nicht sowohl, er ist, als er wird seyn. Aber Gott ist mehr als das Seyn im Ganzen; er ist zugleich das Absolute. Er ist die Ordnung in welcher die Mathematik, die Metaphysik, die Logik wahr sind, der Ort des Idealen, das lebendige Prinzip des Guten, Schönen und Wahren. So betrachtet, ist Gott voll und ohne Rückhalt, ewig und unveränderlich, ohne Fortschritt und ohne Werden.

Dieser Triumph des Geistes, dieses wahre Reich Gottes ist das Ende der Welt. Wenn es erreicht ist, werden wir herrschen, wir, alle Menschen der Idee. Wir werden Asche seyn seit Millionen von Jahren; die wenigen Moleküle, welche die

Materie unsers Seyns ausmachen, werden zerstreut seyn. Aber wir werden auferstehen in der Welt, welche wir zu machen beigetragen haben. Das Bewußtseyn verschwindet wohl mit dem Organismus, von welchem es ausgeht. Aber von dem Bewußtseyn verschieden ist die Seele, die Person. Das Bewußtseyn ist eng verbunden mit dem Raume, in dessen Grenzen es sich übt. Die Seele dagegen ist nirgends, weil der Mensch oft viel stärker in weiter Entfernung als im Bezirk seiner Wohnung wirkt. Die Seele ist, wo sie wirkt, wo sie liebt. Weil Gott das Ideal, der Gegenstand aller Liebe ist, ist Gott wesentlich der Ort aller Seelen. Wenn diese Vollendung eintreten wird, dann wird die Tugend sich entfalten, und die Religion, der Glaube an einen väterlichen Gott wird gerechtfertigt seyn.

Indeß wird die endliche Auferstehung durch die Wissenschaft, sey es des Menschen oder jedes andern erkennenden Wesens, bewirkt werden. Die wissenschaftliche Reform ist das kaum angefangene Werk, welches der Vernunft zugefallen ist. Der Versuch zu ihr wird tausendmal als verbrecherischer Angriff behandelt werden; aber der Fortschritt der Wissenschaft ist eine Sache des Schicksals. —

Dieß die Grundgedanken Renan's über den Organismus der Wissenschaften und den Anfang wie das Ziel alles Werdens. Ritter findet nun in denselben eine gedoppelte Polemik, einerseits gegen die orthodoxe Theologie andererseits gegen die sog. exakten Naturwissenschaften. Beide haben das gemein, daß sie dem Gegner sich entziehen möchten, und die Absonderung beider bekämpfe Renan. In ersterer Hinsicht bemerkt er, daß viele Prediger unsrer Zeit nichts von den Fortschritten der Naturwissenschaften wissen wollen, und blos in alten Ueberlieferungen und Dogmen ihr Heil suchen. Wohl sey die Offenbarung Gottes in den h. Schriften des Mosaismus und des Christenthums anzuerkennen, aber sie könne nur im Zusammenhang mit der Welt, der Natur und Geschichte begriffen werden, und das übersehen viele Theologen. Nur auf die Erhaltung des Bestehenden bedacht, wollen sie nichts wissen von einer Verbes-

serung der privaten und öffentlichen Gottesverehrung, von einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern, am System ihrer Lehren und ihrer Verfassung. Erfahrungen müssen unsern Glauben ergänzen, und aus Erfahrungen erbaue sich die Wissenschaft, durch sie sey sie in stetigem Wachsthum. Sie nehme sie zur Ergänzung und Berichtigung der prophetischen Bilder zukünftiger Dinge und des Glaubens in sich auf. Wir nennen die Offenbarung der gewöhnlichen Erfahrung Profangeschichte oder Kenntnisse der Natur, aber sie seyen auch ein heiliger Boden, auf welchem wir wandeln. Durch die Naturwissenschaften können die Offenbarungen der heiligen Geschichte eine Berichtigung erfahren. Wenn auch die Offenbarung in der heiligen Geschichte sicher stehe, die Auslegung der Theologie sey doch immer dem Zweifel unterworfen und der Besserung fähig, und umgekehrt habe die Theologie die Uebergriffe der Naturwissenschaft in die moralischen Wissenschaften aus den eignen Grundsätzen der Naturwissenschaften zu widerlegen. Renan habe gezeigt, wie tief hinein in die Geschichte die Wirkungen der Natur sich erstrecken, besonders in den Erzeugnissen eines unbewußten Naturtriebs, welcher in der Sprachbildung und Mythenbildung der Menschen sich zu erkennen gebe. Wenn nun auch viele Lehren des alten Testaments, z. B. von der Schöpfung in sechs Tagewerken, von der Sprachenverwirrung, von der Abstammung von Einem Menschenpaar u. s. w. sollten aufgegeben werden müssen, so werde dadurch das kernhafte Wesen der christlichen Religion nicht gestört.

Wie nun aber hiernach Renan mit Recht gegen die einseitige Buchstabentheologie sich wende, so auch mit Recht gegen die Naturwissenschaften, sofern sie sich absondern, nur an die Erscheinungen sich halten und das überall uns entgegentretende ungreifbare Unendliche aus dem Auge verlieren. Man müsse die Lücken in den Wissenschaften, um ihren Zusammenhang herzustellen, auszufüllen streben, und dürfe in dieser Beziehung auch zu solchen Hypothesen, welche den Naturwissenschaften selbst entwachsen sind, seine Zuflucht nehmen. Den Begriff der Na-

tur selbst erklären die Naturwissenschaften gar nicht, sondern setzen ihn als bekannt voraus. Mit der mechanischen Physik beginnen sie, aber schon sie könne sich der Hypothesen nicht entschlagen. Sie habe Atome angenommen, und die neuere Naturwissenschaft habe an die Stelle der alten Atomistik, welche nur rein materielle, nur im Raum ausgedehnte Atome kenne, Kräfte setzen müssen, welche Bewegung und Entwicklung in die Natur bringen. Renan sage nicht, daß hiermit die rein mechanische Naturerklärung aufgegeben sey; aber ein jeder sehe, daß seine Sätze das sagen wollen. Indem nun Renan den Gedanken, daß jedes Atom das Prinzip seines Lebens in sich trage, weiter verfolge, entferne er sich ganz von der materialistisch-mechanischen Naturlehre. Er gelange zu der Einsicht, daß die Kräfte der Atome nicht immer dieselben bleiben, sondern wachsen und von den niedrigsten Graden des Daseyns zu den höchsten hinaufsteigen. Hierdurch berühre sich seine Naturlehre mit der Schelling'schen Naturphilosophie, welche aus einem fortlaufenden Prozesse des Lebens und der Erzeugung alle Reiche der Natur hervorgehen lasse und nach Abwerfung mancher Irrungen in den Fortschritten der neuern Untersuchungen noch immer fortwirke. Aber, was die Naturwissenschaften weiterhin gänzlich übersehen und Renan geistvoll nachweise, dieß sey der Zusammenhang der Moral mit der Physik. Im Menschen komme die Natur sich zum Bewußtseyn, und die dynamische Naturansicht gehe damit in die teleologische über. Erst mit dem freien bewußten Leben kommen Zwecke in der Welt zum Vorschein, und welch' ein hochstrebender Geist den Gedanken Renan's zu Grunde liege, das zeige seine Zuversicht auf den Zweck des Seyns, den er nicht hoch genug stecken könne.

Indessen wenn nun auch Ritter die Lehre Renan's in ihren Grundbestimmungen vertheidigt und beleuchtet, so mißkennt er doch nicht einzelne Mängel derselben. Dahin gehört die Unterscheidung, welche Renan zwischen Atom und Individuum macht. Renan nennt Individuen nur die Conglomerate organischer Bildung; allein Atom und Individuum bedeute dasselbe in zwei

Ausdrücken, von welchen der eine aus der griechischen, der andere aus der lateinischen Sprache stamme. Auch Renan betrachte die Atome als individuelle Wesen und als die ersten Grundlagen aller Naturerscheinungen; indem er aber nachher mit dem Namen der Individuen nur spätere Bildungen der Naturprozesse und zwar von sehr verschiedener Art bezeichne, verwickle er seine Darstellung in Schwierigkeiten. Auch begreife sich hieraus, warum Renan erst mit so vielen Umschweifen zur Begründung der Lehre vom künftigen Leben gelange. Hätte er klar erkannt, daß das Atom und das Individuum identisch seyen, so hätte sich ihm die individuelle Unsterblichkeit von selbst ergeben. Denn das Atom sey unvergänglich, wie jeder Naturforscher anerkenne, und daß die Atome auch Organismen erhalten werden, die sie geistig zusammenhalten, zu dieser Hoffnung berechtige die fortschreitende Verbindung in der Weltentwicklung.

Hiermit wollen wir unser Referat beschließen, um demselben nur noch wenige Bemerkungen beizufügen. Daß Renan's Ansicht von dem Zusammenhang aller Wissenschaften, von ihrem Organismus, der analytische Rückgang desselben von der Geschichte rückwärts bis zur Periode des Atomenreichs, bis wohin nur die mechanische Atomistik und Physik reicht, und dann wieder der entgegengesetzte Weg, den er einschlägt, um das letzte Ziel aller Entwicklung ahnungsvoll zu bestimmen, geistreich und originell sind, — dieß wird wohl niemand leugnen. Ganz besonders müssen wir die Wahrheit der Polemik anerkennen, welche hierin gegen die einseitige, exakte Naturforschung sowohl als gegen eine beschränkte Buchstabentheologie liegt. Die Einseitigkeit, an der beide leiden und infolge deren so viele verkehrte und nur halb wahre Vorstellungen und Lehren sich gebildet haben, liegt darin, daß sie ohne den lebendigen Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften behandelt werden. Der geistlose Materialismus der Naturwissenschaften und der starre Dogmatismus der Theologie sind die Folgen hiervon. Indem Renan seinen Blick auf den Organismus alles Wissens richtet, zeigt

er sich als beseelt von dem wahren Geiste der Philosophie, welche als Wissenschaft der Wissenschaften das Einzelne nur in seiner Einheit mit dem großen Ganzen betrachtet. Solange daher die exakten Naturwissenschaften und die Theologie nicht von dem Geiste wahrer Philosophie, von welchem beide in unsrer Zeit gleich wenig beseelt sind, wieder mehr sich durchdringen lassen, wird der geistlose Materialismus der Naturwissenschaften und der starre Dogmatismus der Theologie nicht überwunden. Auch zeigt es sich, daß die Vorwürfe, welche man gegen Renan gelegentlich seiner Schrift über das Leben Jesu geschleudert hat, seine Lehre sey materialistisch, völlig grundlos sind. Wenn er die Atome als Kräfte bestimmt, so ist seine Lehre vielmehr dynamisch und idealistisch, und der idealistische Schwung seines Geistes tritt ganz besonders in der Eschatologie hervor, wie Renan sie uns entwirft.

In allen diesen Beziehungen hat darum Ritter mit allem Grund Renan's Lehre vertheidigt. Einen liebevoller eingehenden, umsichtigeren und vorurtheilsfreieren Ausleger, als Hrn. Ritter, hätte Renan schwerlich unter den Deutschen finden können. Die von ihm gegebenen Erläuterungen der Ansichten Renan's sind sehr lehrreich, und was Ritter sowohl gegen die exakte Naturwissenschaft als gegen die orthodoxe Theologie weiterhin bemerkt, ist so treffend, daß wir allen Jüngern beider Wissenschaften die vorliegende Schrift zum eingehenden Studium empfehlen möchten. Ritter legt darin die gereiften Ergebnisse eines der reinen Wahrheit gewidmeten langen Lebens in solch' liebevoller und doch zugleich alle Einseitigkeiten und Verkehrtheiten unsrer dermaligen Naturforschung und Theologie scharf tadelnder Weise vor, daß, wer solche Verirrungen vermeiden will, wohl thut, mit dem Schriftchen sich bekannt zu machen.

Dabei jedoch gibt Ritter hinsichtlich seiner Auslegung der skizzenhaften Sätze Renan's selbst manchmal zu, daß es fraglich sey, ob seine Deutung den eigentlichen Sinn derselben richtig treffe. Renan's Ansichten, soweit sie aus dem vorliegenden Aufsatz zu erkennen sind, haben vielfach etwas Schwankendes.

Man sieht unter Anderem nicht klar, ob seine Gottesidee eine theistische oder pantheistische sey. Pantheistisch lautet es, wenn er Gott und das Seyn im Ganzen für synonym erklärt, und diese pantheistische Ansicht wird auch nicht durch den Beisatz aufgehoben, daß Gott die Ordnung, der Ort des Idealen, das lebendige Prinzip des Guten und Wahren sey. Theistisch aber lautet seine Lehre, wenn er ein Fortleben aller Seelen in Gott annimmt und dabei die Seele als das eigentlich Persönliche im Menschen bezeichnet, und wenn er sagt, Gott bewahre das Geheimniß der größten Verdienste, welche ein moralisches Wesen adeln können; denn dieß kann doch nur von dem ewigen Wissen Gottes gesagt seyn. Es ist freilich wahr, daß keine spekulative Gotteslehre ohne beide Elemente gedacht werden kann. Geht man von der idealistischen Atomistik aus, wie das Renan thut, setzt man also das Individuelle in die Atome als Kraftwesen, als Centren gewisser Kräfte, so muß man ein Centralatom, eine Centralhenade statuiren, welcher als solcher sowohl das Fürsichseyn, das vollkommenste intuitive Erkennen ihrer selbst und alles Andern, sowie der höchste energische Wille als eine den ganzen Weltorganismus immanent beseelende Wirksamkeit zukommt. Aber hierüber hat sich Renan bis jetzt noch nicht entschieden erklärt. Zwischen dem spekulativen Theismus und Pantheismus schwankt heutzutage die Philosophie hin und her, und Renan's Stellung erscheint selbst als eine zwischen beiden Richtungen schwebende. Er ist sich ohne Zweifel selbst klar über diesen Gegensatz und seine Vermittlung; aber es wäre auch zu wünschen, daß er sein System in bestimmterer Form darstelle, und daß er der Welt offen mittheile, wie er sich zu jenem Gegensatz stelle.

So, wie dermalen seine Lehre vorliegt, streift sie manchmal auch an den Deismus, wie das bei so ganz allgemeinen, vielfach unbestimmten Sätzen, dergleichen diejenigen Renan's sind, nicht anders zu erwarten ist. Wenn Renan davon spricht, daß die Entwicklung der Welt sich vollziehe ohne Zwischenkunft einer äußern Ursache, daß alle Umgestaltungen unsres Planeten

sich aus den gegenwärtig wirksamen Ursachen, die sich durch Jahrhunderte hindurch fortsetzten, vollkommen erklären, so scheint es, als ob er die Entwicklung der Welt, das Werden der verschiedenen Arten und Gattungen von Wesen auf der Erde rein nur als eine Wirkung der natürlichen kosmischen Kräfte betrachte, ohne eine Mitwirkung des höchsten Prinzips dabei anzunehmen. Dieß wäre denn eine deistische Betrachtungsweise, nach welcher Gott die einmal in der Schöpfung gesetzten Kräfte der Atome rein für sich wirken läßt, ohne fernerhin belebend und leitend auf sie einzuwirken. Uns jedoch kann diese Betrachtungsweise nicht genügen. Gott als die Centralhenade des Universums ist überhaupt keine der Welt „äußere“ Ursache, sondern er steht mit der Welt in einer so innigen Verbindung, als der Geist im Menschen mit seinem leiblichen Organismus. Wäre Gott nur das Prinzip und das Ziel der Entwicklung der Dinge, so wäre seine Causalität nur eine endliche, keine unendliche; denn unendlich ist nur eine Causalität, welche die andern Causalitäten nicht schlechthin außer sich hat, sondern fortwährend zugleich dieselben bei aller ihrer Selbständigkeit einheitlich in sich zusammenfaßt. Auch das gottinnige Leben, welches die Religion bezweckt, ließe sich von dem deistischen Gottesbegriffe aus nicht begreifen.

Allein nicht blos die Gotteslehre Renan's leidet, soweit sie aus der Schrift Ritter's sich beurtheilen läßt, an einer gewissen Unbestimmtheit, sondern auch seine Eschatologie. Er behauptet zwar, daß die Seelen der Menschen fortleben werden, und da er ausdrücklich erklärt, daß in der Seele des Menschen seine eigentliche Persönichkeit bestehe, so folgt daraus die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit. Wenn er aber gleichzeitig behauptet, daß das Bewußtseyn mit dem Organismus verschwinden werde, von welchem es ausgeht, so liegt hierin ein offenbarer Widerspruch, da sich Persönlichkeit ohne Bewußtseyn nicht denken läßt, weil die Persönlichkeit ihrem Wesen nach die sich im Unterschiede von Anderem wissende Individualität ist. In diesen Widerspruch mit sich ist, wie Ritter mit Recht aus-

führt, Renan wohl deßwegen gekommen, weil er noch nicht erkannt hat, daß Atom und Individuum begrifflich und sprachlich dasselbe sind. Allein es zeigt doch auch dieser Punkt, wie sehr noch die Lehre Renan's einer gründlichen speculativen Durchbildung bedürfe, oder wenn der geistreiche Franzose seine Gedanken bereits in seinem Geiste durch Mittelglieder verbunden hat, die wir noch nicht kennen, so wäre wenigstens die Mittheilung derselben sehr an der Zeit.

Auch über einen andern wichtigen Punkt möchte ich mich noch aussprechen. Wenn Renan sich gegen die Zoologen, welche die Veränderung der Arten leugnen, erklärt und behauptet, daß eine solche Annahme ganz unphilosophisch, daß nichts in der Natur ständig, alles in einer beständigen Entwicklung begriffen sey, und daß daher Darwin den Weg der wahren Philosophie wandle, so möchte ich umgekehrt eine gewisse ἐποχή als das Verhalten der wahren Philosophie in dieser unsre Zeit so sehr beschäftigenden Streitfrage empfehlen. Die Sache ist doch noch nicht genügend aufgehellt, um jetzt schon ein sicheres Urtheil fällen zu können. Manchmal ist eine Hypothese im Gebiete der Naturforschung mit großem Applaus aufgenommen worden, und einige Zeit darauf haben sich Instanzen dagegen erhoben, in deren Folge sie wieder aufgegeben werden mußte. Am meisten muß sich die Philosophie, wenn neue naturwissenschaftliche Hypothesen ohne sichere exakte Begründung auftreten, hüten, alsbald für oder gegen sie Partei zu nehmen; apriorische, aus der philosophischen Idee geschöpfte Gesichtspunkte können bei einer empirischen Frage nicht entscheidend seyn. Der Satz Renan's, daß nichts in der Natur ständig, alles in einer beständigen Entwicklung begriffen sey, ist selbst fraglich, selbst erst zu beweisen. Als Beweisgrund für die Veränderung der Arten aufgestellt, ist er eine einfache petitio principii. Wenn auch so Viel als sicher angenommen werden dürfte, daß die Veränderungen der Arten mit der Zeit in weit größerem Umfange stattgefunden haben, als man bisher allgemein geglaubt hat so wissen wir doch noch nicht, wie weit sich diese Verände

rung erstreckt habe, wo die Grenze der Veränderung zu suchen sey, ob sie nur innerhalb der verschiedenen Ordnungen von Wesen, Pflanzen, Thieren, Menschen, stattgefunden habe, oder ob selbst eine Metamorphose der niedereren Ordnung in eine höhere anzunehmen sey.

Wenn endlich Renan die Weltentwicklung in verschiedene Perioden eintheilt, und eine Periode der Atome, der Moleküle, der Sonnen, der Planeten, der Entstehung von Individuen u. s. w. unterscheidet, so müssen wir daran erinnern, daß William Hershel bekanntlich Nebelflecken von einer sehr verschiedenartigen Stufe der innern Ausbildung beobachtet hat. Sind diese Beobachtungen richtig, so müssen wir annehmen, daß nicht gleichzeitig alle Theile des Weltalls in derselben Entwicklungsperiode sich befinden, daß, während gewisse Sternensysteme in ihrer Bildung schon sehr weit fortgeschritten sind, die Atome in andern Räumen des Universums erst anfangen, sich zur Bildung von Sternen oder Sternensystemen zu vereinigen, andere Atomenkonglomerationen auf den mannichfaltigen Stufen der Entwicklung, die zwischen dem Anfang und Höhepunkte in der Mitte liegen, stehen. Das Schaffen des schöpferischen Urgrundes alles Seyns ist ein ewiges; während der eine Theil des Gewordenen sich vollendet, beginnen andere Wesen und Gebilde erst ihren Lauf. Wie immer, während ein Theil der menschlichen Individuen die höchste Altersstufe erreicht, andere in den mittleren Altersstufen sich befinden, und wieder andere geboren werden; wie dieß selbst von den Völkern gilt, von denen ein Theil erst seine Jugendperiode betritt, während andere Völker den Höhepunkt ihres Lebens erreichen: so dürfen wir dasselbe von den Weltkörpern, Sternensystemen und Sterneninseln annehmen. Die Welt, also betrachtet, stellt die verschiedenen Stufen der Vollkommenheit nicht blos in einem Nacheinander, sondern auch gleichzeitig in der Form des Nebeneinander dar, so daß sie als das Abbild des unendlich Vollkommenen auf ewige Weise in allen Formen und Stufen erscheint. Man hat gesagt, man müsse dem Schöpfer Geduld beweisen, und sein

Urtheil über die Schöpfung bis auf die Zeit ihrer Vollendung vertagen, und es gilt dieß allerdings von demjenigen besondern Weltsysteme, welchem wir als Glieder angehören. Wer jedoch im Stande wäre, die ganze Welt zu überschauen, der würde den unendlichen Genuß haben, neben dem beständigen Fortschritte jedes einzelnen Riesenglieds zugleich die unendliche Vollkommenheit des All's in der harmonischen Totalität aller möglichen Lebens- und Entwicklungsstufen anzuschauen.

Wirth.

Essai de Logique scientifique. Prolégomènes suivis d'une étude sur la question du mouvement considérée dans ses rapports avec le principe de contradiction. Par J. Delboeuf, Professeur à l'Université de Gand. Liége. Imprimerie de J. Desoer. 1865. XLIV und 286 S. gr. 8.

Vorstehende, von philosophischer Bildung und Sachkenntniß ihres Verfassers zeugende Arbeit enthält weniger den Versuch einer wissenschaftlichen Logik, als aus Forschungen im Gebiete der Mathematik und Physik und ihrer Anwendung auf das Denken hervorgegangene Studien über die Prinzipien der Logik. Sie bietet, namentlich im kritischen Theile, vieles zum weitern Forschen Anregende, den Freund eines tieferen Eindringens in die logische Erkenntniß Anziehende. Der Herr Verf., früher Lehrer in Lüttich, ist als Professor der Philosophie an der Universität Genf angestellt und hat sich bereits durch seine philosophischen Prolegomenen der Geometrie in der gelehrten Welt rühmlich bekannt gemacht. Ein gewisser skeptischer Charakter, der sich durch diese logischen Untersuchungen hindurchzieht, findet schon im Vorworte seine Stelle. Dort nämlich deutet der Hr. Verf. (S. X) an, er habe Zweierlei in dem vorliegenden Werke feststellen wollen: 1) daß es kein absolutes Kriterium für die Gewißheit der Erkenntniß gebe, 2) daß jeder Akt der Vernunft, selbst der des Zweifelns, schon eine Gewißheit einschließe. Diese beiden sich dem Anschein nach (en apparence) widersprechenden Resultate will er dadurch vermitteln, daß er die ob-

jektive Gewißheit von der subjektiven oder, wie er sich auch sonst ausdrückt, die wissenschaftliche Gewißheit von der Ueberzeugung (conviction) oder dem Glauben (foi) unterscheidet. Er nennt die objective absolute Gewißheit eine Einbildung (une chimère), die subjektive Gewißheit, den Glauben, eine nothwendige Thatsache (fait nécessaire). Die Nichtexistenz eines absoluten Gewißheitskriteriums soll damit erwiesen werden, daß das natürliche Kriterium welches zu entscheiden hat, ob etwas wahr oder falsch sey, ob die Idee dem Gegenstande entspreche oder nicht, nur der Gegenstand selbst seyn kann, daß das künstliche Kriterium (critérium artificiel) seinen Zweck nicht erreichen kann, weil der Gegenstand mir auf eine ungewisse Art bekannt ist. Die Realität des Gegenstandes müßte vorausgesetzt werden und diese ist für mich ein „Unbekanntes.“ Die in uns vorgehende Erscheinung ist unser Gedanke. Wir glauben, haben die „subjektive Ueberzeugung,“ daß der Gegenstand wirklich existirt, mit welchem wir unsere Gedanken in Einklang zu bringen suchen. Wir „glauben“ ebenso, daß unser Gedanke dem Gegenstande entsprechen kann.

Man fragt nach der „Rechtmäßigkeit“ (legitimité) dieses Glaubens. Wenn wir fragen, ob unser Gedanke wahr ist, wenn wir eine solche Behauptung aussprechen, könnte man zweifelnd fragen, ob wir überhaupt etwas behaupten können. Es ist aber gerade eben so eine sinnlose Rede zu fragen, ob wir denken können, da wir schon denken, ehe wir diese Frage aufwerfen. Indem wir die Gültigkeit des Gedankens bezweifeln, behaupten wir schon diese Gültigkeit. Die Vernunft, welche an sich selbst zweifelt, spielt eine „wahre Komödie“ mit sich selbst, „durch die sie sich selbst eben so wenig, als jede andere betrügen läßt.“

So ist jene „immerwährende Täuschung (illusion perpétuelle) „erklärt und gerechtfertigt,“ daß wir „in jedem Augenblicke die objektive Wahrhei zu besitzen glauben.“ Doch will die Vernunft „die Dinge erkennen; sie will unaufhörlich vom Subjektiven zum Objektiven übergehen.“ So kommen wir zu einem

„Postulat der Vernunft,“ welches also lautet: „Ein wissenschaftliches System, das weder in seinem theoretischen, noch in seinem praktischen Theile einen Widerspruch einschließt, wird einstweilen (provisoirement) als wahr angenommen (S. XIV). Daraus werden zwei Schlußfolgerungen gezogen: 1) Ein Satz wird als wahr angenommen, „wenn die Verbindung der Sätze, welche sich an ihn als Prämissen oder Folgerungen anschließen, seine Richtigkeit bestätigt,“ 2) „die wissenschaftliche absolute Gewißheit und demnach die wissenschaftliche absolute Evidenz ist unmöglich.“ „Man strebt nach dieser Evidenz, ohne sie erreichen zu können. Napoleon der dritte ist Kaiser der Franzosen, und doch kann ich mich, wenn ich in einem absoluten Sinne spreche, darüber täuschen. Drei Winkel eines Dreiecks können auch nicht zwei rechte bilden. Man hat so lange Zeit Irrthümer fortbestehen sehen.“ Als dritte Schlußfolgerung wird angegeben: „Die Objektivität der Wissenschaft hängt von der Uebereinstimmung ihrer Theile unter einander ab.“

Außer diesen Andeutungen eines subjektiven Prinzips der Erkenntniß wird in der Vorrede das Widersprechende, welches in der Idee der Bewegung liegen soll, entwickelt und ihre Definition auf die Definition der Kraft zurückgeführt.

Der Darstellung selbst geht ein einleitendes oder vorläufiges Hauptstück (Chapitre préliminaire) voraus. Es enthält die Unterscheidung des Gegenstandes, der Begründung und der Form in der Wissenschaft, die widersprechenden verschiedenen Begriffsbestimmungen der Logik, die verschiedenen Meinungen der Philosophen über diesen Gegenstand. Die Logik wird unter Hinweisung auf diese widersprechenden Meinungen als eine noch nicht fertige Wissenschaft bezeichnet. Der Hr Verf. hofft in seinem Werke zeigen zu können, daß man „die Grundfragen der Logik (questions fondamentales) noch immer nicht gelöst hat.“ Nachdem er dieses nachgewiesen hat, will er den Sinn erklären, den er mit dem Worte: Logik verbindet, er will nach der Begründung unserer Gewißheit „in den wissenschaftlichen Sätzen im Allgemeinen und in den logischen insbe-

sondere forschen." Die Kritik und die Lösung dieser Grundpunkte soll die Aufgabe des ersten Buches seyn. Im zweiten soll die besondere Kritik der allgemeinen Prinzipien der gegenwärtigen Logik gegeben, ihre geschichtliche Entwicklung dargestellt und daran die eigene Ansicht des Herren Verfassers geknüpft werden. Demgemäß enthält das erste Buch den allgemeinen Theil der Erkenntnißbegründung, das zweite die besondere Ausführung der Denkprinzipien.

Das erste Buch behandelt im ersten Hauptstücke die allgemeine Kritik (S. 21—64), im zweiten die allgemeine Dogmatik, d. h. den allgemeinen dogmatischen Theil der Erkenntnißtheorie (S. 64—113). Das zweite besondere Buch enthält den besonderen kritischen und dogmatischen Theil, im ersten Hauptstücke die realen (S. 115—165), im zweiten die formalen Prinzipien (S. 165—284).

Der Hr. Verf. spricht im Anfange des ersten Buches, welches die Grundlagen der Logik kritisch untersucht und die eigene neue Begründung geben will, von der alten logischen Unterscheidung der Definition, Eintheilung und Beweisführung. Vor einer solchen Unterscheidung aber will er nach der Begründung der Logik als Wissenschaft fragen und darum im ersten Hauptstücke die allgemeine Kritik der Logik oder der wirklichen Logiken (logiques actuelles) geben und im zweiten die Begründung auf neuen Grundlagen versuchen.

Das erste Kapitel des ersten Buches oder die allgemeine Kritik umfaßt drei Hauptgesichtspunkte. Zuerst werden die verschiedenen Bedeutungen entwickelt, welche man dem Worte: Logik gibt, sodann die Grundlagen für die Gewißheit der Wissenschaft untersucht und endlich die Geschichte der Denkprinzipien entwickelt. Aus den verschiedenen, geschichtlich dargestellten Ansichten über den Gegenstand der Logik soll hervorgehen, daß die Logik in der Nachweisung dieses Punktes mindestens „noch kein Recht auf den Titel einer Wissenschaft habe" und daß man darum noch nicht „die allge-

meinen wissenschaftlichen Regeln formuliren könne" (S. 31). Was den zweiten Gesichtspunkt, die Kriterien der Gewißheit, betrifft, so beginnt der Hr. Verf. dessen Entwicklung mit der Frage: „Ist die Wahrheit möglich? Ist die Gewißheit möglich? Und, wenn dieses der Fall ist, woran kann man die vollgültige oder echte Gewißheit (certitude légitime) von derjenigen unterscheiden, welche es nicht ist, oder mit einem Worte: Welches sind die Kriterien der Gewißheit?" (S. 35). Der Begriff der Wahrheit schließt schon einen „Widerspruch" ein, weil eine Idee nur dann wahr ist, wenn sie ihrem Gegenstande entspricht. Eine Idee ist aber nothwendig von einem Gegenstande verschieden. „Wie kann ich von einer Gleichmachung (équation) der Idee und ihres Gegenstandes sprechen? Wie kann die Idee dem Gegenstande gleichen und ihn vorstellen, da doch ihre Natur mit der der Gegenstände nichts gemein hat? Mit einem Worte: Ist die Wahrheit möglich?" (S. 36). Man will die Wahrheit indirekt damit erweisen, daß man die Unmöglichkeit eines absoluten Zweifels auf sinnlichem, metaphysischem und logischem Wege darthut. Man beruft sich auf die Unmöglichkeit zu reden und zu handeln ohne die Annahme der Wahrheit. Allein hier nimmt man die Wahrheit als menschliche Bestimmung an, während der Mensch in der Natur nach seinem blos thierischen Leben betrachtet werden muß. Ist ferner das Reden und Handeln nicht möglich, ohne daß ihm die Dinge entsprechen? Die Narren reden und denken; die Lügner, die Getäuschten reden und denken." Man nimmt einen zweiten, den metaphysischen Beweis für die Wahrheit von den Eigenschaften Gottes her, wie Cartesius thut. Man schließt von der Allwahrhaftigkeit Gottes darauf, daß er uns nicht täuschen wolle und daß die Dinge den Gedanken entsprechen. Wer aber die Objektivität der Dinge leugnet, leugnet natürlich „mit noch stärkerem Grunde" die Objektivität der Gotteserkenntniß" (S. 37). Der dritte logische Beweisgrund für die Unmöglichkeit des absoluten Zweifels wurde von Sextus Empiricus (adv. log. II, 55) also geführt: „Jene, welche sagen: Alles ist falsch, widersprechen sich selbst; denn,

wenn Alles falsch ist, so ist es falsch zu sagen, daß Alles falsch ist, weil auch dieser Satz in dem Satze: Alles ist falsch, eingeschlossen ist. Wenn es nun falsch ist, zu sagen, daß Alles falsch ist, so ist der entgegengesetzte Satz wahr, daß nicht Alles falsch ist." Aber nicht der macht den fehlerhaften Cirkel, der behauptet, daß Alles falsch ist, sondern sein Gegner. Die Behauptung: Alles ist falsch leugnet jede Gültigkeit irgend eines Schlusses. Sobald ich „die Falschheit von Allem behaupte, behaupte ich auch nothwendig die Falschheit der Prämissen und Folgerungen des Gegners."

„Nicht einmal indirekt kann also die Logik die Möglichkeit der Wahrheit erschließen." Dennoch hat man das Bedürfniß, sich von etwas zu vergewissern und da wir uns oft täuschen, so fragen wir natürlich nach einem „Kriterium der Gewißheit." Alle Logiker stellen als Kriterium der Gewißheit die Evidenz auf (S. 40). Die Evidenz ist „eine Eigenschaft gewisser Wahrheiten, ihnen gegen unsern Willen anzuhängen." Das ist aber ein „rein subjectiver Charakter," weil dieses „die Eigenschaft der Wahrheit in Bezug auf uns" ist. Aber auch der Irrthum kann sich dem Menschen mit dem Charakter der Evidenz aufdringen. Wo ist denn die „magische Macht" der Evidenz? Die Wissenschaften haben „evidente Irrthümer fortgepflanzt und unterstützt." Selbst wenn Descartes das klare und deutliche Denken zum Prinzip des Erkennens macht, gesteht er „die Schwierigkeit ein, zu bestimmen, welches die klaren und deutlich gedachten Vorstellungen sind."

Wir haben also eine richtige und unrichtige Evidenz (évidence illégitime) zu unterscheiden. Man muß für diesen Unterschied nun ein „neues Kriterium" suchen (S. 41).

Evident ist eine Wahrheit dann jedesmal für uns, wenn sie in uns eine „unerschütterliche und unveränderliche Ueberzeugung hervorbringt." Aber die Ueberzeugung ist nur die „Gewißheit" mit einem andern Namen. So wird die Evidenz, welche das Kriterium der Gewißheit seyn sollte, selbst unter dieses Kriterium in einem Cirkel wieder untergeordnet. Wenn ferner

die Evidenz nur dann als eine richtige gilt, wenn sie „unveränderlich" ist, so müssen wir unser Urtheil aufschieben, um uns zu überzeugen, daß sie sich nicht verändert. Wann und warum müssen wir nun diesem Aufschieben unsers Urtheils eine Grenze setzen?

Man stellt als zweites Kriterium „die Allgemeinheit der Evidenz" auf (S. 42). Aber die Allgemeinheit (universalité) läßt sich nicht durchführen, „weil sie der Existenz der evidenten Irrthümer" widerspricht. Daher setzt man an ihre Stelle „den größern Umfang" (la généralité) und das „Gewicht der Zeugnisse." Die „Meisten" und „Weisesten" entscheiden. Aber hier setzt man an die Stelle der Evidenz die Auktorität, an die Stelle der Gewißheit die Meinung. Wer soll ferner die „Weisen" von denen, die es nicht sind, unterscheiden? Dafür müßte man wieder ein neues Kriterium haben. Wenn die Evidenz nicht absolutes Kriterium seyn kann, so sind es noch weit weniger die „verschiedenen Erkenntnißmittel" des Menschen, der äußere und der innere Sinn und die Vernunft. Auch erklärt diese Theorie die „Möglichkeit des Irrthums" nicht (S. 42—45).

Der Hr. Verf. macht nun den Uebergang zu den Prinzipien der Logik. Die Prinzipien sollen in sich und durch sich gewisse, keines weiteren Beweises bedürfende Sätze seyn. Die Logik will als Wissenschaft des Gedankens den andern Wissenschaften „ihre Prinzipien und ihre Methode geben" (S. 47). Wenn dieses wahr wäre, so müßte die Logik ein „System evidenter in einer gewissen Ordnung aufgestellter Wahrheiten seyn, gegen welche keine Widersprüche erhoben werden könnten." Das ist aber lange nicht der Fall. Die Logik hat einen weit minder sicheren Gang, als die Geometrie und überhaupt als die mathematischen mechanischen Wissenschaften. Ihre Methode ist „empirisch hinkend, unbestimmt, ungewiß und sie ist in ihrer gewöhnlichen Gestalt allen Wissenschaften fremd" (S. 48). Die sogenannten Prinzipien der Logik haben keinen Werth. „Nicht kraft des Prinzips der Identität, nicht kraft des Prinzips vom

zureichenden Grunde leite ich aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich den Satz ab: Peter ist sterblich. Nach dem Prinzip der Identität kann ich nur den ersten Satz aufstellen, und das Prinzip vom zureichenden Grunde würde mich zu einem großen Irrthum verleiten, wenn ich die Sterblichkeit aller Menschen als die Ursache der Sterblichkeit Peters betrachtete; denn, wenn Peter sterblich ist, ist er es nur deshalb, weil er sterblich ist und nicht weil Jacob, Paul und die übrigen Menschen sterblich sind. In keinem Fall, bei keinem Schlusse und wenn er noch so einfach wäre, wie A = B; B = C; also A = C findet das Prinzip der Identität oder des zureichenden Grundes seine Anwendung." Solche sogenannte Prinzipien sind nur allgemeine Formeln, wie man noch andere aufstellen kann, z. B.: „Es gibt keine Wirkung ohne Ursache; was im Enthaltenen ist, ist im Enthaltenden; zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind sich selbst gleich" (S. 50). Sie sind nur „einfache allgemeine Formeln." Ich fühle „das Bedürfniß, jede Erscheinung auf eine Ursache zu beziehen; dabei habe ich bald diese, bald jene, bestimmte Erscheinung vor mir. Für dieses Streben meines Geistes habe ich die allgemeine Formel: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache. Aber nicht deshalb sage ich bei einer bestimmten Erscheinung, daß sie eine Ursache habe, weil ich die Wahrheit aufstelle: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache; der einzelne Fall vielmehr ist wo möglich evidenter als der allgemeine. Diese Erscheinung und andere könnten eine Ursache haben, ohne daß deshalb nothwendig jede Erscheinung eine Ursache haben müßte. Peter kann sterblich seyn, ohne daß es alle Menschen sind. Wenn ich leugne, daß irgend Etwas eine Ursache hat, so kann man mich dadurch nicht vom Gegentheil überzeugen, daß man behauptet, jede Erscheinung habe eine Ursache; denn diesen allgemeinen Satz werde ich noch aus einem stärkeren Grunde leugnen." . . . „Wenn man das Einzelne durch das Allgemeine beweisen will, verfällt man in den stärksten und am häufigsten vorkommenden Cirkel; denn da beweist man eine Sache durch dieselbe Sache und noch andere

Sachen, die man erst nachzuweisen hat. Ich kann für meinen Theil vollkommen sicher seyn, daß mein Nachbar Peter sterblich ist und doch gegründete Zweifel gegen die Sterblichkeit der Neuholländer hegen, die ich nicht kenne und die ich nie sterben sah. Im Gegentheile bestätigen die einzelnen Fälle den allgemeinen. Erst ihr öfteres Aufzählen, ihre Verbindung führt mich zur allgemeinen Formel" (S. 51).

Ein Prinzip ist ferner kein Satz, der keines Beweises bedarf (une proposition indémontrable). Wenn „der Beweis für die besonderen Sätze nöthig ist, ist er es für die allgemeinen noch weit mehr." Ein Prinzip muß eine „durch sich selbst evidente Wahrheit" seyn; es „ist undemonstrirbar, weil es keinen Beweis nöthig hat." „Gehen wir auf den Grund der Worte. Was ist eine durch sich selbst evidente Wahrheit, wenn es so viel heißt, als es gibt solche Wahrheiten?" Das kann nur eine Wahrheit seyn, welche mir das lehrt, was ich schon weiß. Wie kann nun diese Wahrheit ihre Evidenz solchen Wahrheiten mittheilen, welche noch nicht evident sind? Wie geschieht der Uebergang von der Dunkelheit zur Wahrheit? Hier ist wohl die Sonne und hier sind in's Dunkle gehüllte Gegenstände. Wo ist der Aether, welcher die Schwingungen der ersten zu den letzteren verpflanzt und deren Gegenwart so nothwendig ist, als das leuchtende Gestirn? Dem Herrn Verfasser gefällt der Unterschied „evidenter" und „dunkler Wahrheiten" nicht. Alle Wahrheiten sind „leuchtende Sterne, die ihr eigenes Licht haben" (S. 56). Das Prinzip muß zudem Evidenz haben und der Charakter der letzteren ist „rein subjectiv." „War es nicht dem Cartesius und seinen Zeitgenossen evident, daß ein Körper da nicht wirken kann, wo er nicht ist, und haben sie nicht, auf diese falsche Evidenz gestützt, das Prinzip der Anziehung verworfen?" Die Prinzipien sind „anfangs ungewiß;" sie sind zuerst „reine Hypothesen." Das Prinzip erweist sich erst durch die einzelnen Fälle, Erfahrungen, Entdeckungen der Wissenschaft. Solche Prinzipien hat wohl auch die Logik. „Aber wo sind sie?" Zur Lösung dieser Frage dient eine „übersichtliche Ge-

schichte der Prinzipien der gegenwärtigen Logik" (S. 57). Bis auf Daries und Reimarus dachte man nicht an eine besondere Behandlung derselben. Aristoteles spricht nur von ihnen bei Gelegenheit anderer Dinge, besonders in der Metaphysik, eben so Wolff. Weder über die Stellung derselben in der Wissenschaft, noch über ihre Zahl, noch über ihre Bedeutung sind Diejenigen einverstanden, welche sie annehmen (S. 58—63). So hat die Logik „keine genügende wissenschaftliche Grundlage."

Im zweiten Hauptstücke, der allgemeinen Dogmatik, versucht der Hr. Verf. diese Grundlage zu legen.

Im ersten Paragraphen dieses Hauptstückes stellt der Hr. Verf. seine Definition der Logik auf gegenüber den andern seither gebrauchten Begriffsbestimmungen derselben, im zweiten sucht er die Grundlage für die Gewißheit der Wissenschaft zu geben, im dritten werden die Prinzipien der Logik entwickelt. Seine Definition der Logik lautet (S. 70): „Die wissenschaftliche Logik ist die Wissenschaft des Gedankens als Gedanke, die Wissenschaft der dem Gedanken eigenthümlichen Gesetze, die Wissenschaft der Gesetze, welchen der Gedanke folgt, wenn er sich die Dinge außerhalb seiner oder die Dinge als solche betrachtet, vorstellt." Die Prinzipien des Denkens, welche durch die Beobachtung des Einzelnen ihre Bestätigung erlangen, geben der Logik den andern Wissenschaften gegenüber einen allgemeinen Charakter und eine ihnen übergeordnete Bedeutung.

Auf die Definition der Logik folgt die Untersuchung über das absolute Kriterium der Gewißheit.

„Wie können wir uns von der Gleichheit des Dinges und der Vorstellung überzeugen, da schon „das Subject — Object eine Idee" ist? Wie „können wir den Gedanken mit dem Gegenstande vergleichen, da der Gegenstand uns nur durch den Gedanken sich offenbart und da es schon eine erdichtete Annahme des Gedankens ist, das Subject zum Object zu machen?" Von dieser Seite betrachtet, ist die Aufgabe „unauflöslich." Wir müssen uns einer andern Seite der Betrachtung zuwenden. Die „Vernunft" setzt sich das Problem der Objectivität ihrer Gesetze.

Das Bedürfniß, das der Mensch in sich fühlt seinen Gedanken der Wirklichkeit anzupassen, enthält schon die Ueberzeugung, den Glauben, und nichts mehr, an die Möglichkeit dieses Anpassens. Wenn man die Wahrheit sucht, so sieht man sie als Etwas an, was man finden kann; denn, was nicht gefunden werden kann, sucht man nicht; man verlangt nicht nach dem, was man nicht erhalten kann. Man sucht weder den Stein der Weisen, noch das perpetuum mobile, noch eine allgemeine Panacee, weil diese Dinge über unserm Können stehen. Eben so will ich auch nicht den Mond mit den Zähnen fassen oder die Erde in ihrem Gange aufhalten" (S. 75). Schon das Bedürfniß der Wahrheit ist eine „vielleicht gewagte Behauptung oder Bejahung der Wahrheit."

Der „Glaube an die Möglichkeit der Gewißheit" ist der „wahre Ausgangspunkt jedes Gedankens und jeder Wissenschaft, das ursprüngliche Postulat des Bewußtseyns" (S. 78). Die Vernunft glaubt an sich selbst, an die Macht ihres Denkens. Sie hat das Bedürfniß der Uebereinstimmung mit sich selbst. Diese Uebereinstimmung ist das Merkmal der Evidenz. „Die metaphysische Grundlage" für die Wahrheit ist das Postulat der Vernunft. „Ein wissenschaftliches System, das immer mit sich in Uebereinstimmung ist, ist nothwendig wahr oder kann nicht falsch seyn" (S. 79). Die daraus gezogenen Schlußfolgerungen wurden schon früher angedeutet. Der Herr Verf. begegnet dem Einwande des Probabilismus (S. 87). Er läßt diesen Einwand gelten. „Sey es, heißt es daselbst, ich verheimliche diese Einwendung nicht. Aber ist das hier ein wirklicher Einwand? Man wirft mir vor, daß ich nie zur Gewißheit komme? Seyd ihr dazu gelangt, die ihr uns dieses vorwerft? Beweist eure getäuschte Hoffnung, daß ihr am Ziele eurer Lehre die Gewißheit nicht findet, nicht etwas, das nämlich, daß ihr nach Gewißheit dürstet, daß ihr Gewißheit sucht und sie nicht findet? Die absolute Gewißheit gehört in's Gebiet des Glaubens. Der Glaube wird nicht bewiesen. Ich habe aber noch mehr gethan; ich habe die vernünftige Nothwendigkeit des Glaubens bewiesen, ich

habe bewiesen daß der Glaube ein von der Vernunft unerläßlich gefordertes Postulat ist. Wenn ich die Nothwendigkeit des Glaubens bewiesen habe, so habe ich nicht die Nothwendigkeit irgend eines Glaubens mehr bewiesen, als eines andern. Ich muß glauben. Aber was muß ich glauben? Diese letzte Frage hat die menschliche Wissenschaft zu lösen."

Der Gegenstand der gewissen Erkenntniß ist die Wahrheit oder die wirkliche Uebereinstimmung zwischen den Dingen und Vorstellungen, dem Objekte und Subjekte. Die Möglichkeit der Wahrheit kann die Vernunft nicht bezweifeln; denn wenn sie sich diese Aufgabe setzt und ihre Lösung sucht, „läßt sie schon diese Möglichkeit zu" (S. 92). Der Begriff der Gewißheit schließt auch den Begriff des Wissens in sich; denn man ist nur dessen gewiß, was man weiß. Indem sich die Vernunft sogar im Akte des Zweifelns bejaht, bejaht sie auch die „Erkennbarkeit der Dinge" (cognoscibilité des choses). „Die Unmöglichkeit des Wissens widerspricht der ursprünglichen Thatsache des Bewußtseyns," „der Erkenntniß der Vernunft durch die Vernunft, der Bejahung ihrer eigenen Macht, ihrer Erkenntnißfähigkeit."

Die Prinzipien der wissenschaftlichen Logik leitet der Herr Verf. aus dem Postulate der Vernunft ab: soll es Wahrheit geben können, so müssen unsere Vorstellungen wahr seyn, d. h. die Vorstellungen müssen den Dingen entsprechen können. Die Vorstellung (représentation, perception) ist also in einer erkennbaren Beziehung (rapport conaissable) zu den Erscheinungen. Das erste Princip der Logik lautet darum: „Man kann von der Vorstellung der Erscheinungen auf die Erscheinungen selbst schließen" (S. 106). Wir bringen das Einzelne unter Gattungen, abstrahiren von jenen das Gemeinsame und finden so das Identische in den einzelnen Erscheinungen. Das zweite Denkprinzip lautet (S. 107): „Man kann die Resultate der Abstraction von den Unterschieden (de l'abstraction des differences) als identisch setzen." Die wirklichen Dinge sind, wie die Vorstellungen, in einer sie verknüpfenden Reihe. Das dritte Denkprinzip ist: „Die logi-

sche Verknüpfung (l'enchainement) der Ideen entspricht der wirklichen Verknüpfung der Dinge" (S. 108). Alle diese Prinzipien folgen aus dem ursprünglichen Postulat der Vernunft: „Die Gewißheit ist möglich" (S. 108). Denn, wenn es eine Gewißheit geben soll, so muß es wirklich eine Wahrheit geben und wenn es eine Wahrheit geben soll, so muß es auch wahre Ideen geben können." Die Vorstellungen sind aber nur dann wahr, wenn „1) es dem Geiste möglich ist, sich die Erscheinungen so vorzustellen, wie sie sind," 2) „wenn die Ursachen, welche die Erscheinungen hervorbringen, sich in den verschiedenen Verbindungen, in welche sie eingehen, gleich bleiben," 3) „wenn die logische Macht der Deduktion der Wirklichkeit entspricht, die ideale Analyse das treue, obschon umgekehrte Bild der wirklichen Synthese ist" (S. 108). Durch das „erste Prinzip gelangen wir von der Vorstellung zur Wirklichkeit, durch das zweite von der vorgestellten Identität zur wirklichen, durch das dritte von der vorgestellten Verknüpfung (connexion idéale) zur wirklichen Verknüpfung" (ebend.). In jedem Denkakte sind die drei Prinzipien vereinigt (S. 111). Das zweite Buch umfaßt den besonderen kritischen und dogmatischen Theil. Demnach zerfällt es in zwei Hauptstücke, von denen das erste den ersten, das zweite den zweiten Theil enthält. Im ersten Theile wird gezeigt, daß die schon genannten, von dem Herrn Verfasser angenommenen drei Denkprinzipe die realen Prinzipien (principes réels) sind, weil sie sich auf das Erkennen der Wirklichkeit beziehen, und darauf hingewiesen, mit welchen von der Logik gewöhnlich angenommenen Denkprinzipien sie übereinstimmen. Das „Prinzip von der Identität" entspricht etwa den beiden ersten Prinzipien (Postulaten) des Herrn Verf. Dem letzten Prinzip desselben soll das Prinzip „vom zureichenden Grunde" entsprechen. Dieses Prinzip und der Begriff der Kausalität werden vom ausschließend logischen, wie vom wissenschaftlichen Gesichtspunkte untersucht.

„Wozu dient das Prinzip vom zureichenden Grunde, wird S. 135 gefragt, was kann ich daraus ableiten? Leite ich aus

ihm nicht so gut die Wahrheit ab, wie den Irrthum? Hat nicht auch der Irrthum einen genügenden Grund für seine Existenz?" . . . . Nehmen wir den genügenden Grund an; aber woran erkennt man, daß der Grund genügend ist? Wenn ich nun die Neigung habe, mit schlechten Gründen mir genügen zu lassen? Alle Sophismen, alle falschen Schlüsse sind sie nicht von ihren Urhebern als genügende Gründe aufgestellt worden, um wissenschaftliche Entdeckungen nicht annehmen zu müssen?" Weiter heißt es S. 137: „Ich schöpfe die Motive meines Glaubens an einen wissenschaftlichen Satz aus der Uebereinstimmung desselben mit den andern als wahr angenommenen Sätzen und den beobachteten Thatsachen. Wenn sich diese Uebereinstimmung genügend zeigt, gibt es für mich einen genügenden Grund an die Wahrheit dieses Satzes zu glauben. Eigentlich zu sprechen, es gibt keinen genügenden Grund zu glauben; denn es ist unmöglich, diese allgemeine Uebereinstimmung festzustellen. Der Ausdruck: genügend hat also einen ganz subjektiven, ganz willkürlichen Werth. Die einen verlangen mehr, die andern weniger Bürgschaft, ehe sie sich eine Ueberzeugung bilden, und im Allgemeinen, je mehr man weiß, um so weniger läßt man sich überzeugen. Die Geschichte der Wissenschaften ist eine lange Reihe von Täuschungen von den physischen Theorien der Alten bis auf die scheinbarsten Theorien der Gegenwart, und wahrscheinlich sind uns auch noch viele Täuschungen trotz unserer Umsicht für die Zukunft vorbehalten." Das Prinzip des zureichenden Grundes entspricht dem dritten Prinzip des Herrn Verf.: „die logische Verknüpfung der Vorstellungen entspricht der wirklichen Verknüpfung der Dinge" (S. 139). Der Herr Verf. verwirft das Kausalitätsgesetz. „Was bedeutet, sagt er S. 148, das Wort: Wirkung? Es bedeutet ein Ding, das gemacht, das hervorgebracht, gezeugt wird. Das Wort: Ursache bedeutet das, was macht, hervorbringt, zeugt. So hat der Satz: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache, keinen andern Sinn, als den: Es gibt kein Gemachtes ohne ein Machendes, und der Satz: Es gibt keine Ur-

sache ohne Wirkung hat den Sinn: Es gibt kein wirkendes Ding ohne ein bewirktes. So wird, logisch gesprochen, die Ursache nur durch die Wirkung und diese nur durch jene definirt. In Wahrheit ist also der Satz: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache eine reine Identität, welche auf die Behauptung hinausläuft: Es gibt keine Wirkung, die nicht Wirkung ist und keine Ursache, die nicht Ursache ist. Aus einem solchen Satze kann man aber nichts ableiten."

An die Stelle des gewöhnlichen Axioms, daß die gleichen Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen oder an die Stelle der Kant'schen Formel: Alle Erscheinungen entstehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung, wird S. 159 folgender Satz gebracht: „Die Produktion einer Erscheinung ist unter gegebenen Umständen immer von der Produktion anderer Erscheinungen begleitet und es ist zwischen der ersten und den zweiten ein solches Verhältniß, daß man dieses unveränderliche Zugleichseyn (simultanéité invariable) unter der Form einer Gleichung (équation) ausdrücken kann."

Im zweiten Hauptstücke, welches von den „formalen Prinzipien" überschrieben ist, werden das Prinzip des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten als die zwei „formalen" Principien den angeführten drei „realen" Prinzipien gegenüber gestellt. Beide Prinzipien werden in ihrer Beziehung zu den Ideen der Veränderung und Bewegung untersucht und gezeigt, daß jene in ihrem strengen Sinne feststehen, welche Meinung man auch von diesen hat. Zugleich versucht der Herr Verf. die Begriffe des Wechsels und der Bewegung mit der unbedingten Unveränderlichkeit des Prinzips vom Widerspruche in Einklang zu bringen (165—284). Besonders scharfsinnig sind die Gründe, welche zur Aufrechthaltung dieser beiden Prinzipien angeführt werden.

Die Ansichten des Herrn Verf. hat Ueberweg in seiner Logik (2. Aufl. S. 167) kurz zusammengestellt. Man sieht aus

der seitherigen Entwicklung des vorliegenden Buches, daß es sich in ihm nicht um den Versuch einer wissenschaftlichen Logik, sondern um die Grundlage für eine solche, um die Kritik des bisherigen Begriffes, der bisherigen Begründung, der bisherigen Prinzipien der Logik und um die Aufstellung eines neuen Begriffes, einer neuen Begründung, neuer Prinzipien handelt. So interessant hier auch und so scharfsinnig manche Gedankenentwicklung ist, so genügt sie doch nicht zur Feststellung dieser neuen Ansicht und neuen Begründung.

Refer. kann sich mit derselben nicht einverstanden erklären. Allerdings widerspricht die Behauptung, daß es kein absolutes Kriterium für die Gewißheit des Erkennens gebe, dem Satze, daß jeder Akt der Vernunft, selbst der Zweifel, schon Gewißheit in sich schließe. Denn wenn die Vernunft schon in jedem Akte ursprünglich Gewißheit in sich schließt, so hat sie ja ein sonst von nichts abhängiges, also absolutes Kriterium der Gewißheit in sich. Gibt es aber kein absolutes Kriterium der Gewißheit, dann ist auch die Gewißheit nicht in der Vernunft und sie stellt auch kein Kriterium der Gewißheit auf. Der Widerspruch, der offenbar in den beiden entgegengesetzten Behauptungen liegt, soll durch den Unterschied der wissenschaftlichen Gewißheit von der Ueberzeugung des Glaubens, der absoluten Gewißheit von der subjektiven vermittelt werden. Durch diesen Unterschied kommt aber die Vermittlung nicht zu Stande. Denn was ich glaube, was subjektiv gewiß ist, kann nicht an sich gewiß genannt werden, weil es nur für mich, nicht aber für einen Andern gewiß ist, weil es mir wahr und vielen andern, ja den meisten andern falsch seyn kann. Ein Kriterium, das nur für mich oder für das Subjekt zureicht, welches etwas für wahr hält, bleibt aber nicht einmal als relatives Kriterium gültig, weil ich in einem Zeitmomente etwas für wahr halten kann, was nach dem Verflusse einer bestimmten Zeit mir falsch ist. Nach dem nämlichen Kriterium kann mir aber unmöglich eine Sache zugleich wahr und falsch seyn. Ein Kriterium, das nicht nur in Beziehung auf das Subjekt, sondern auch in Beziehung auf die Zeit ein anderes

ist, ist überhaupt kein Kriterium; denn wenn es in diesem Augenblicke mir ein Kriterium ist, so hat es schon im nächsten aufgehört, ein solches zu seyn. Ist aber das Kriterium dasjenige Prinzip der Erkenntniß, das jedem Subjekte, zu jeder Zeit und an jedem Orte sagt, was wahr und was falsch ist, so muß man es ein absolutes Kriterium der Gewißheit nennen. Man kann zudem von keiner Wissenschaft reden und keine konstruiren, wenn man nicht wissenschaftliche Gewißheit hat. Diese aber wird ja von dem Herrn Verf. vom Glauben unterschieden. Ein subjektives Princip gibt aber nur Glauben und nicht Wissen. Indem der Hr. Verf. „wissenschaftliche Gewißheit" und „Ueberzeugung des Glaubens," objektive und subjektive Gewißheit von einander unterscheidet, spricht er ja von etwas Anderem, was mehr als Glaube, mehr als subjektive Ueberzeugung ist. Das subjektiv Gewisse setzt das objektiv Gewisse, der Glaube das Wissen als höhere Erkenntniß voraus. Mit Unrecht wird darum die objektive, absolute Gewißheit eine Einbildung und der Glaube allein die nothwendige Thatsache genannt. Der letztere ist nur die Vorstufe zum Wissen. Wir müssen den Glauben zum Wissen erheben, wenn wir die ganze und vollkommene Gewißheit haben wollen. Die Gewißheit hat ja vom Wissen und nicht vom Glauben ihren Namen. Bei der Untersuchung des Erkenntnißprinzips wird die Frage mit Recht in's Gebiet der Erkenntnißtheorie verlegt. Das Kriterium wird die Vorstellung als wahr bestimmen, welche dem Gegenstande entspricht, die ihm nicht entsprechende als falsch bezeichnen. Wir müssen also die Realität des Gegenstandes voraussetzen, weil wir nicht über unsere Vorstellung hinaus kommen, nur diese, nicht den Gegenstand haben. Wir sind nur „subjektiv überzeugt" von der Realität des Gegenstandes, wir „glauben" an sie. So sind die subjektive Ueberzeugung, der Glaube an die Realität der Objekte die Prinzipien, welche die Erkenntniß der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Objekten leiten, so wie der Glaube, die subjektive Ueberzeugung, daß sich beide, Dinge und Vorstellungen, entsprechen. Subjektiver Gaube, subjektive Ueber-

zeugung reichen jedoch mit ihren Gründen nur für das glaubende Subjekt aus. Mit der Realität der Dinge verhält es sich aber anders. Dem einfachen Naturmenschen fällt es gar nicht ein, daß die von äußern Dingen stammenden Vorstellungen nicht eben das sind, wofür er sie hält, d. i. Dinge. Er trennt das Ding und die Vorstellung noch nicht. Die Trennung beginnt erst mit der Reflexion. Man setzt Sub- und Objekt, Ding und Vorstellung entgegen. Allein auch hier ist es nicht ein bloßer Glaube, eine bloße subjektive Vorstellung, daß noch ein äußerer Gegenstand existirt, als dessen ideales Bild die Vorstellung erscheint. Es gibt für den Menschen nichts Gewisseres, als das, was unmittelbare Thatsache seines Bewußtseyns ist. Eine solche ist aber die klare und deutliche Unterscheidung zwischen den Vorstellungen, die der Menschengeist selbst macht oder producirt, und zwischen den Vorstellungen, welche sich uns mit einer nicht zu beseitigenden Nöthigung als Produkte der Einwirkung einer äußern Welt darstellen. Den Vorstellungen unserer reproduktiven Einbildungskraft bei Abwesenheit der Gegenstände und den neuen zusammengesetzten unserer produktiven Einbildungskraft legen wir keine Realität bei, und unterscheiden sie deutlich von den zwar unter unserer Mitwirkung entstehenden, aber nicht von uns producirten Vorstellungen. Wir unterscheiden, wenn wir nicht verrückt, nicht sinnenkrank oder nicht im Traume sind, allemal das, was wir uns einbilden, von dem, was wirklich ist, das Innere vom Äußeren, das Subjektive vom Objektiven. Mit ursprünglicher Nothwendigkeit drängt sich dieses als Thatsache unserem Bewußtseyn auf. Was aber von jedem vernünftigen, wachen und gesunden Menschen nicht anders, als so erkannt werden kann, das muß so erkannt werden; es ist ein Wissen, eine allgemein gültige und nothwendige Erkenntniß. Denn auch dem Träumenden ist es eine solche, wenn er aufwacht, dem Sinnegestörten, wenn die Störung gehoben wird, dem Geisteskranken, wenn der Schleier des Wahnsinns schwindet. So wenig ich bloß an meine Existenz glaube, so wenig glaube ich auch bloß an die Realität des Objektes. Ich weiß beides.

weil ich es mit Nothwendigkeit erkenne. Auch daß die Vorstellungen den Dingen entsprechen, ist kein bloß subjektiver Glaube. Es gründet sich diese Gewißheit auf das Kausalitätsgesetz, nach welchem die Vorstellung die Wirkung, das äußere Objekt die Ursache ist. Das Kausalitätsgesetz wird aber von uns ebenfalls nicht bloß geglaubt, sondern mit Nothwendigkeit gewußt, da wir uns bewußt sind und zwar mit Nothwendigkeit, weil wir es nicht anders denken können, daß, wo ein Bewirktes, Geschehendes ist, nothwendig auch ein dieses Bewirkendes vorausgesetzt werden muß, eine Thatsache, nicht nur in unserem Bewußtseyn als nothwendig erkannt, sondern durch alle Beobachtungen der Erfahrung ausnahmslos bestätigt. Zwischen dem Bewirkten und Bewirkenden ist kein zufälliges, sondern ein beide und zwar nach Verwandtschaft oder Aehnlichkeit nothwendig verknüpfendes Band, nach welchem wir mit Nothwendigkeit von ähnlichen Wirkungen auf ähnliche Ursachen und umgekehrt schließen. Die Vorstellung drängt sich aber nicht einem bestimmten Subjekte, sondern allen wachen, gesunden Subjekten als Wirkung des Objektes als der Ursache und eben so das Entsprechen beider auf. Allerdings kommt in der Vorstellung nicht Alles vom Objekte, das Subjekt ist ja vorstellend und bildet das vom Objekte Bewirkte in einer idealen Gestalt ab. Allein deshalb entsprechen sie sich doch; nur ist die Vorstellung der idealumgestaltete Gegenstand. Die subjektiven Zuthaten hat die Naturwissenschaft, Physik und Physiologie uns von dem eigentlichen Wesen des Objektes trennen gelehrt. Denn ohne unsere Sinne wäre ja der Gegenstand nicht sichtbar, hörbar, schmeckbar, tastbar, riechbar. Er ist dabei aber dennoch immer die letzte und eigentliche Ursache dessen, was man sieht, hört, schmeckt, tastet und riecht und ich unterscheide ihn mit Nothwendigkeit von mir und meiner idealen Auffassung desselben. Der Hr. Verf. fragt nach der Rechtmäßigkeit (legitimité) seines Glaubens. Er meint, so wenig wir fragen können, ob wir zu denken im Stande sind, weil wir schon denken, wenn wir nach der Möglichkeit des Denkens forschen, so wenig könnten wir an der „Gültigkeit"

des Denkens zweifeln, weil wir, indem wir den Zweifel an ihr aussprechen, diese Gültigkeit schon haben. Kann man nicht dieses Argument gegen den Herrn Verf. kehren und sagen: So bald wir die objektive Wahrheit des Objektes bezweifeln, haben wir sie schon? Wenn wir sie bezweifeln, nehmen wir sie gerade so, wie derjenige die Gültigkeit des subjektiven Glaubens annimmt, wenn er ihn bezweifeln will. Wir können also nicht behaupten, daß wir uns in einer „immerwährenden Täuschung" befinden, wenn wir die objektive Wahrheit zu besitzen glauben. Sonst wäre und mit noch viel größerem Rechte auch unser subjektiver Glaube, unsere subjektive Ueberzeugung „eine immerwährende Täuschung," was der Hr. Verf. nicht zugibt, da ihm ja der subjektive Glaube das Prinzip aller Erkenntniß ist. Wo ist aber dann eine Wissenschaft, wenn der eine das, der andere jenes für wahr oder falsch hält? Ist hier ein Unterschied zwischen dem Prinzip des nächsten besten, wenn auch noch so abergläubigen Religionsbekenntnisses und dem der Wissenschaft? An sich ist, ja, wenn man das Prinzip des Herrn Verf. festhält, nichts wahr, sondern nur demjenigen, der davon überzeugt ist. Allerdings kann die „Vernunft nicht an sich selbst zweifeln" und würde sonst „eine Komödie mit sich selbst spielen." Es handelt sich aber beim subjektiven Prinzip nicht um die allgemeine Vernunft und ihre ewigen, allgemein gültigen und nothwendigen Wahrheiten, sondern um die Vernunft des Einzelnen und diese widerspricht sich gar oft und spielt gar oft mit sich eine Komödie. Ist es aber die Vernunft an sich, die Vernunft jedes Vernünftigen, welche sich selbst widerspricht? Nur dann erhalten wir ja ein objektives Prinzip, eine objektive Wahrheit, weil sich diese nicht widersprechen, nicht das ihr Falsche wahr und das ihr Wahre falsch machen kann. Wenn die wissenschaftliche „Evidenz" unmöglich ist, gibt es allerdings kein Wissen. Haben aber die mathematischen Sätze, haben logische Wahrheiten, haben die ausnahmslos bestätigten, im Wesen der Dinge liegenden Naturgesetze keine wissenschaftliche Evidenz? Qui dit trop, ne dit rien. Ohne Evidenz, mit dem bloßen subjektiven Glau-

den als Prinzip erhalten wir kein Wissen und darum auch keine Wissenschaft.

Wenn der Hr. Verf. von der Unterscheidung der Defintion, Eintheilung und Beweisführung in der alten Logik spricht und diese Eintheilung rügt, so hat sich dieselbe in keinem früheren Werke auf die gesammte Logik bezogen, welche man früher in den analytischen Theil oder die reine Denklehre und in den dialektischen Theil oder die angewandte Denklehre zerlegte. Nur bei dem letzten, bedeutend kleineren Theile, dem praktischen Anhange der Theorie, hat man ehedem diese Eintheilung, die auch noch in neuere Lehrbücher überging, angewendet.

Aus den verschiedenen Definitionen der Logik geht gewiß nicht das hervor, was daraus gefolgert werden will, daß die Logik „in der Nachweisung dieses Punktes mindestens noch kein Recht auf den Titel einer Wissenschaft habe." Der Hr. Verf. führt eine Reihe von neuen Definitionen der Logik an und zeigt, daß jeder logische Schriftsteller eine andere Definition hat. Er weist dieses nach an den Beispielen der Definitionen von Herbart, Tandel, Ulrici, Katzenberger, Kant, Hegel und Ueberweg (S. 32—35) und doch, so verschieden auch die angeführten Definitionen sind, sie widersprechen sich nicht, man kann aus ihnen nicht auf die Nichtberechtigung der Logik als Wissenschaft schließen. Sie vereinigen sich zuletzt alle in dem Gedanken, daß die Logik die Wissenschaft vom Denken ist. Die Definitionen werden verschieden ausfallen, je nachdem sie das Organ, die Thätigkeit, die Form oder den Stoff des Denkens im Auge haben. Ist denn die Rechts- und Staatswissenschaft nicht wissenschaftlich berechtigt, weil so unendlich verschiedene Definitionen von Staat und Recht existiren? Der Hr. Verf. unterscheidet die formale, die speculative und die neuere vermittelnde Logik. Ihm ist keine genügend. Er will ihnen die „wissenschaftliche Logik" entgegenstellen. Ist aber eine Logik „wissenschaftlich," welche sich auf das „subjektive Kriterium" der Erkenntniß, den „Glauben", stützt?

Wenn der Hr. Verf. in der Bekämpfung der Annahme

einer objektiven Wahrheit oder des Satzes, daß die Vorstellungen den Dingen entsprechen, sich darauf beruft, daß ja auch die „Narren, Lügner und Sinnesgetäuschten" so sprechen und handeln, als wenn ihre Vorstellungen und die Dinge einander entsprächen, so ist dieses gewiß kein gültiger Grund. Darum sind sie uns eben doch „Narren, Lügner und Getäuschte," weil sie Vorstellungen haben, die den Dingen nicht entsprechen. Könnten wir uns als Vernünftige, als die Wahrheit Redenden, als Nichtgetäuschte von ihnen unterscheiden, wenn auch unsere Vorstellungen den Objekten nicht entsprechen würden? In dieser Unterscheidung liegt für uns kein Bezweiflungs- sondern ein Bestätigungsgrund der Wahrheit.

Nach dem Herrn Verf. hat die „Evidenz" einen „rein subjektiven Charakter." Evidenz ist aber nicht das, was diesem oder jenem Subjekte wahr erscheint. Die Evidenz muß allen Subjekten, welche die Einsicht haben, gelten. $2 \times 2 = 4$ ist evident wahr; denn es ist allen Subjekten wahr, wenn sie nicht verrückt oder Idioten sind, und auch diesen gilt die Evidenz deductis deducendis beim Aufhören der Verrücktheit oder des Idiotismus. Die evidente Wahrheit bringt in uns „eine unerschütterliche und unveränderliche Ueberzeugung" hervor. Aber die Ueberzeugung ist nur die „Gewißheit" mit einem andern Worte. Dieses kann nicht als Einwand gelten. Denn was in sich und durch sich gewiß ist, kann nicht durch ein Anderes gewiß gemacht werden, oder dadurch daß man es durch ein Neues beweist. Es wird nur analytisch in seine ursprünglichen Bestandtheile zerlegt. Natürlich ist demnach, ganz abgesehen von unserer Ueberzeugung, daß das Evidente gewiß und das wahrhaft und objektiv Gewisse von einer „unerschütterlichen und unveränderlichen" Wahrheit ist. Wir brauchen unser Urtheil nicht aufzuschieben um uns zu überzeugen, daß die Wahrheit eine unveränderliche ist. Darin besteht ja das apriorische Wissen im wahren Sinne des Wortes, daß es nothwendig und allgemein gültig ist. Wir sehen ein, daß es nicht anders seyn kann, also auch nicht zu einer andern Zeit anders als jetzt, daß es jedem Vernünftigen

so ist und immer so seyn muß. Es wird von der ausnahmslosen Erfahrung bestätigt. Man gewinnt diese durch die wissenschaftliche, lückenlose, das Wesentliche vom Außerwesentlichen unterscheidende Induktion und diese findet wieder in der Deduktion ihre Bestätigung. Die Allgemeinheit als Charakter der Evidenz wird durch die „evidenten Irrthümer" nicht aufgehoben. Wenn wir von einem „evidenten Irrthum" sprechen, so ist er uns nicht dadurch evident, daß die Gründe derer, die einen Irrthum für Wahrheit halten, evident sind, sondern deshalb weil der Irrthum einer evidenten Wahrheit widerspricht. Will man von der Menschheit Jahrhunderte lang für wahr gehaltene Irrthümer „evidente" nennen, so muß dieses in einem ganz andern Sinne geschehen, als man das Wort bei einer objektiven Wahrheit braucht. Die Gründe sind beim Irrthume oder der Scheinwahrheit nur subjektiv und können darum umgestürzt werden, während sie bei der wirklichen Wahrheit wirklich objektiv seyn müssen. Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen Seyn und Schein, zwischen Irrthum und Wahrheit, man könnte nicht einmal von Irrthum sprechen, weil dieser schon etwas Wahres voraussetzt. Darum wird auch die Wahrheit nicht geglaubt, sondern gewußt.

Die Methode der Logik ist nicht bloß empirisch; sie stützt sich, richtig verstanden, auf gewisse apriorische Wahrheiten d. h. auf allgemein gültige und nothwendige Wahrheiten, bei denen nicht allein die erfahrungsgemäße, aber wissenschaftlich durchgeführte Induktion, sondern auch die Deduktion in Anwendung kommt. Ihre Prinzipien und Axiome haben vielfach die Gewißheit der mathematischen; ja sie lassen sich auf mathematische Formeln und mathematische Sätze zurückführen, so daß der Hr. Verf. mit Unrecht die Methode der Logik eine „hinkende, unbestimmte, ungewisse und den andern Wissenschaften fremde nennt." Ja die Richtigkeit und Wahrheit der andern Wissenschaften findet gerade in ihrer Konstruktion nach der logischen Methode die Bestätigung. Allerdings haben die logischen Prinzipien einen von dem Herrn Verf. mit Unrecht bestrittenen Werth. Die

Prinzipien sollen keinen Werth haben, weil man von dem Besonderen zum Allgemeinen kommt, was nicht möglich ist, da man nicht Alles aufzählen kann. Peter soll „nur sterblich seyn, weil er es ist, nicht weil Jacob, Paul und die übrigen Menschen es sind.“ Und dennoch komme ich allein auf diesem Wege dazu von der Sterblichkeit aller Menschen auf meine Sterblichkeit zu schließen. Es ist dieses kein gewagter sondern ein nothwendiger Schluß, weil er sich nicht auf eine zufällige, sondern auf eine nothwendige, im Wesen des Menschen gegründete Eigenschaft stützt. Vom Standpunkte der Erfahrung steht für den Satz: „Alle Menschen sind sterblich,“ die ganze ausnahmslose Vergangenheit da. Da er aber im nothwendigen Wesen des Menschen begründet ist, so erscheint er nicht nur als ein induktiv empirischer, sondern als ein allgemein nothwendiger Satz, aus welchem ich das Sterben des Einzelnen ableiten muß. Man kann also nicht mit dem Herrn Verf. behaupten, daß ich das nur von solchen sagen kann, die ich kenne, nicht aber von den „Neuholländern,“ die ich nicht kenne. Warum sollen das Prinzip der Identität und das vom zureichenden Grunde, wie der Hr. Verf. glaubt, nicht ihre Anwendung auf die mathematische Formel $A = B$, $B = C$, also $A = C$, erhalten? Die Identität von A und B gegenüber dem C ist ja der Grund für die Identität von A und C. Daß man noch andere allgemeine Denkgesetze aufstellen kann, als die Denkprinzipien, wird Niemand bezweifeln; aber eine andere Frage ist, ob diese Sätze die allgemeine Bedeutung für das Denken haben, welche dem Prinzip zukommt. Das principium generificationis oder de non conjungendo hat nur für die Bildung der Gattungen, das principium specificationis oder de non discernendo nur für die Unterscheidung der Arten und Individuen eine Bedeutung. Der einzelne Fall soll evidenter seyn, als der durch das Prinzip ausgesprochene allgemeine. Wir müssen diese Behauptung bezweifeln. Denn das allgemeine Gesetz, nach welchem z. B. Nichts ohne Ursache geschieht, jede Wirkung eine Ursache vor-

aussetzt, ist durch unendlich viele einzelne Fälle ausnahmlos bestätigt, ja so stark, daß wir mit Recht an Wundern oder dem unnatürlichen Eingreifen in die natürliche Verbindung von Ursache und Wirkung zweifeln, und selbst da, wo wir die Ursache noch nicht aufgefunden haben, eine solche naturgemäß voraussetzen. Wie kann hier der einzelne Fall mehr Wahrheit haben, als der allgemeine Satz? Am einzelnen Fall könnte ich, wenn ich ihn allein hätte, zweifeln, er wird mir erst durch das allgemeine Gesetz zur unumstößlichen Gewißheit. Wenn undemonstrirbare Wahrheiten bezweifelt werden, hört alles Demonstriren auf und das letztere steht doch unbezweifelt fest. In's endlose Beweisen heißt gar nicht Beweisen; denn auf diesem Wege wird nichts gewiß gemacht. Ich kann nur dann einen Satz gewiß machen, wenn ich ihn zuletzt auf einen in und durch sich selbst gewissen, keines weiteren Beweises bedürftigen Satz zurückführe. Evidente Wahrheiten sind nach dem Herrn Verf. solche, die „uns das lehren, was wir schon wissen." Nicht Alles liegt aber im deutlichen Bewußtseyn was der Möglichkeit nach in uns ist. Mathematische Wahrheiten und Beweise liegen als evidente Wahrheiten der Möglichkeit nach in uns, so lange wir sie noch nicht wissen, und doch werden sie uns in der Wahrheit evident, wenn wir sie durch eigenes Nachdenken oder äußere Anregung in's Bewußtseyn bringen. Der Herr Verf. meint, wenn man aus evidenten Wahrheiten andere ableitet, so theile man dunkeln Wahrheiten die Evidenz mit, es finde also ein „Übergang von der Dunkelheit zur Klarheit" statt; es wäre aber im Logischen „kein Aether" vorhanden, durch welchen „die leuchtende Sonne der Wahrheit" mit den „in's Dunkle gehüllten Gegenständen" vermittelt werde. Es bedarf hier keines vermittelnden logischen Aethers. Die evidente Wahrheit selbst ist das vermittelnde Element. Das Dunkle ist eben dann nicht mehr dunkel, sondern wird durch die unmittelbare Wahrheit vermittelt, hell, wie die Sonne der vermittelnden an sich unmittelbaren Wahrheit. So ist kein drittes Element außer der vermittelnden evidenten und der durch sie vermittelten, also eben-

falls evide[illegible] gemachten Wahrheit erforderlich. Ist das Prinzip evident, so ist es auch die mit Nothwendigkeit aus ihm gezogene Konsequenz. Die unmittelbare Wahrheit ist ohne ein drittes Medium die Vermittlung der mittelbaren. Subjektive Irrthümer, welche Einzelne für Wahrheiten halten, sind kein Beweis für die Subjektivität des Erkenntnißprinzips. Nicht durch die einzelnen Fälle allein entsteht das Prinzip. Es liegt bewußtlos anfangs in uns. Wenn wir uns aber durch das einzelne Einwirken der allgemeinen Wahrheit bewußt werden, so ist diese unveränderlich und nothwendig. Wir können sie nicht mehr zurückweisen, wir müssen sie annehmen, wie sie sich uns aufdrängt. Ja, das Einzelne erhält dann erst seine ganze und volle Bekräftigung. Wenn man auch früher die Denkprinzipien nicht an die Spitze der Logik stellte, so hat man sie doch auf die Begriffe, Urtheile und Schlüsse angewendet, weil man diese nach diesen Prinzipien bildete. Ja selbst der, welcher sie nicht kennt, wendet sie bewußtlos im Denken an. Ihm ebenfalls ist etwas möglich nach den Prinzip der Uebereinstimmung, unmöglich nach dem Prinzip des Widerspruchs, wirklich nach dem Prinzip vom Grunde, nothwendig nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten. Die Denkgesetze machen sich in seinem Denken bewußtlos geltend, wie die Naturgesetze in der Natur. Daß man über ihre Zahl und ihre Stellung zu den einzelnen Funktionen des Denkens verschiedene Ansicht haben kann, beweist nicht, daß ihnen die Bedeutung für die Logik fehlt. Die S. 70 von dem Herrn Verf. gegebene Begriffsbestimmung der Logik ist nicht neu und kann vollkommen mit anderen Definitionen der Logik in Einklang gebracht werden. Wenn die Logik, wie der Hr. Verf. will, den andern Wissenschaften gegenüber einen „allgemeinen Charakter" behaupten soll, so müssen auch nothwendig ihre Prinzipien einen solchen haben, der nie allein durch bloßes Aufzählen einzelner Erfahrungsfälle gewonnen wird. Wenn der Gedanke sich uns auch nur als Gedanke des Dinges und nicht als Ding offenbart, so liegt in dem von Außen aufgenöthigten Gedanken die Gewißheit des äußern Objekts, und im Kausalitätsgesetz ist die

Harmonie des Dinges und der Vorstellung begründet. Wenn schon das Suchen der Wahrheit beweisen soll, daß man sie finden kann, weil das Unauffindbare nicht gesucht wird und in dem Aufsuchen der Wahrheit schon die Möglichkeit des Findens liegen soll, wie der Herr Verf. behauptet, so müßte auch die von ihm perhorrescirte absolute oder objective Gewißheit des Erkennens angenommen werden, weil kein Mensch sich mit dem subjektiv Gewissen befriedigt, sondern die ganze und vollkommene Wahrheit sucht, die also nach dieser Ansicht auch die Möglichkeit ihres Auffindens einschließen müßte. Wenn die Vernunft an sich selbst, an ihre Macht glaubt, so ist dieses nicht die Vernunft dieses oder jenes bestimmten Menschen, nicht der subjektive Ausgangspunkt, der eben so zum Irrthum wie zur Wahrheit führt, sondern die objektive Vernunft, wie sie sich in jedem vernünftigen Subjekte äußert.

Als Postulat der Vernunft wird aufgestellt: „Ein wissenschaftliches System, das immer mit sich in Uebereinstimmung ist, ist nothwendig wahr oder kann nicht falsch seyn" (S. 79). Das Postulat ist einmal nicht klar; denn es entsteht die Frage: Was ist Wissenschaft? Was ist System? Begriffe, die erst zu verdeutlichen sind. Dann bildet die Uebereinstimmung der Sätze untereinander immer noch nicht etwas Nothwendigwahres. Denn es ist wohl auch denkbar, daß Sätze mit einander übereinstimmen und ein Ganzes von Erkenntniß bilden und doch falsch seyn können. Wir erinnern an falsche und doch im Zusammenhange konsequente Systeme, wie das des römischen Katholicismus oder der Haller'schen Staatsrechtstheorie. Es kommt nicht allein auf den Zusammenhang der Sätze unter einander, sondern auch auf das Prinzip an, von welchem sie abgeleitet werden, weil dieses nie zu seiner Wahrheit nur die subjektive Gewißheit zum Maßstabe haben darf. Subjektive Gewißheit ist nur Wahrscheinlichkeit und eine solche kann nie auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit Anspruch machen. Wenn mit der Möglichkeit der Gewißheit, mit der Möglichkeit der Wahrheit die Gewißheit und Wahrheit in ihrer Existenz

nachgewiesen werden soll, so widerspricht dieses dem Denkgesetze: A posse non valet consequentia ad esse. Wer wird mit der Möglichkeit einer Einbildung ihre Wirklichkeit beweisen? Die von dem Herrn Verf. S. 106 und 107 aufgestellten drei sogenannten „realen Prinzipien" der Logik beziehen sich weniger auf das Denken, als auf das Erkennen, zu welchem man erst durch das Denken gelangt. Was vorher mit dem Verwerfen des Standpunktes der objektiven Gewißheit, der Evidenz bezweifelt wurde, soll in derselben Weise gerettet werden, in welcher Kant die übersinnlichen Ideen zu retten versuchte. Der Glaube und das Postulat der Vernunft sollen aushelfen, nur sind sie hier nicht praktischer, sondern theoretischer Art. Aus der „Möglichkeit der Gewißheit" kann man die Gewißheit selbst mit dem Herrn Verf. nicht ableiten; denn die Möglichkeit der Gewißheit ist immer noch keine wirkliche Gewißheit.

Allerdings kann man aus dem Prinzip vom Grunde die Wahrheit ableiten, wie den Irrthum. Man spricht aber vom zureichenden Grunde und meint damit nicht einen subjektiven, sondern einen objektiven, für alle vernünftigen Subjekte zureichenden und zureichen müssenden Grund. Nicht der Umstand, daß der Denkende den Grund für genügend oder zureichend hält, macht die Wahrheit des Denkens aus, sondern das objektiv Zureichende, das in der Begründung liegt. Wenn also das Prinzip vom Grunde nur formell gilt und materiell oder dem Gehalte nach falsch seyn kann; so ist nicht das Prinzip selbst falsch, es verhält sich nur der Wahrheit oder Falschheit gegenüber indifferent. Es kommt nur auf die Anwendung an. Deshalb ist das Gesetz aber nicht willkürlich. Nichts wird ohne Grund gedacht, so wenig, als das Naturgesetz ohne Geltung ist. Nichts geschieht ohne Ursache. In der Natur ist das Band von Ursache und Wirkung so wenig willkürlich, so nothwendig, als im Denken das Gesetz von Grund und Folge, und doch ist dieses Naturgesetz gleichgültig der Frage gegenüber, was der Inhalt des Geschehens ist, ob gut oder schlecht, wie der Grund gleichgültig bleibt der Frage gegenüber, ob sein Inhalt wahr oder

falsch ist. Hat deshalb das Prinzip keine Bedeutung, weil nach ihm die Gedanken wahr oder falsch seyn können? Gewiß ist es von Wichtigkeit für das Denken, weil es uns zeigt, wie wir zum Denken nothwendig kommen, zum wahren und zum falschen, wie wir das letzte vermeiden, das erste gewinnen. Wirkungen und Ursachen sind nicht „Tautologien", weil die Ursache das „Machende", die „Wirkung" das Gemachte ist. Allerdings kann auch das Gemachte wieder ein Machendes und das Machende wieder ein Gemachtes seyn; deßhalb sind aber Machendes und Gemachtes nicht identisch, und der Satz (S. 148): „Es gibt keine Ursache ohne Wirkung" ist nicht so viel, als der Satz: „Es gibt keine Ursache, die nicht Ursache ist." Ebenso wenig sind die Sätze, wie S. 148 behauptet wird: „Es gibt keine Wirkung ohne Ursache", und „es gibt keine Wirkung, die nicht Wirkung ist" identisch. Denn die Wirkung setzt eben die Ursache voraus und die Ursache hat ihrer Natur nach die Wirkung zur Folge. Sind Sohn und Vater dasselbe? Allerdings setzt jeder Sohn einen Vater voraus. Sind aber deshalb die Sätze: Kein Sohn ohne Vater und kein Sohn der nicht Sohn ist, identisch? Im ersten Falle betrachte ich die Wirkung im Verhältniß zur Ursache, im zweiten die Wirkung als Wirkung, ohne weiter auf die Ursache zu reflektiren. Daß Ursache und Wirkung nicht dasselbe sind, zeigt die Erfahrung. Der Vater ist eben nicht sein Sohn, der Sohn nicht sein Vater. So verhält es sich auch mit dem Grunde und der Folge im Denken. Wenn auch eine Ursache gegenüber einem Andern Wirkung werden kann, so ist sie doch gegenüber einer bestimmten Wirkung, die sie hat, und mit dieser im nothwendigen Verhältniß gedacht, nur Ursache und nicht Wirkung. Das S. 159 an die Stelle des Kausalitätsgesetzes gebrachte Produktionsgesetz ist viel unklarer, als das erste und stützt sich zuletzt doch auf dasselbe. Kant war im vollen Rechte, wenn er sagte: „Alle Erscheinungen entstehen nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung." Das bloß Formelle in den Denkprinzipien zerstört ihren Werth, ihre Bedeutung nicht. Sie bleiben deshalb dennoch

ewige Normen für die Art und Weise, wie wir denken. Eine richtige Erkenntnißtheorie und eine richtige Anwendung der Denkformen auf den Denkstoff geben diesen Denkgesetzen, die formell ihre ewige Gültigkeit und Nothwendigkeit haben, ihre ganze und vollkommene Bedeutung.

K. A. v. Reichlin-Meldegg.

Philosophie in Italien.

Francesco Bonatelli, ordentl. Professor der Philosophie an der Universität Bologna, der dort 1862 zwei Schriften herausgegeben: Le idee nella natura und Il pensiero e la lingua, hat 1864 ebendaselbst ein neues Werkchen erscheinen lassen: Pensiero e conoscenza. Auf 141 S. entwickelt er in der leichten klaren Weise der Italienischen Philosophen seine Gedanken, die seine eingehendere Bekanntschaft mit deutscher Philosophie beweisen. Mehrfach stützt er sich dankbar auf Trendelenburg; er gehört zu den aufmerksamen Lesern dieser Zeitschrift, hat Fechner, Lotze, Waitz studirt. Am Schluß spricht er sich folgendermaßen aus: „Ohne liberum arbitrium haben wir keine Imputabilität und also keine mögliche Moralität, wie wir keine moralische Güte haben ohne Anerkennung des Gesetzes. Wie derjenige tugendhaft ist, der sich dem ethischen Gesetze, aber frei, unterwirft, so erkennt derjenige, der sich, aber in freier Weise, den Gesetzen der Realität, der Logik und des Verstandes unterwirft. Und wie der Realismus ohne das freie Hindurchdringen des idealen Gedankens weder Irrthum noch Wahrheit gibt, sondern nur die blinde und dem Erkennenden fremde Thatsache, so sehen wir in der Ethik, daß die materielle Erfüllung des Gesetzes ohne die freie Anerkennung des Handelnden weder Tugend noch Laster ist, sondern einfache That, die der moralischen Werthschätzung gänzlich fremd bleibt. Und wie die Freiheit des Handelnden, wenn sie sich dem Gesetze widersetzt, das moralisch Schlechte hervorbringt und damit sich selbst zu Grunde

richtet, da das Laster die wahre moralische Knechtschaft ist, so gibt die Freiheit des Denkenden, so oft sie sich in Widerspruch setzt mit dem Realen und den logischen und metaphysischen Gesetzen, dem Irrthum Ursprung... Besäße der Denkende nicht die Freiheit, das Joch der Logik auf sich zu nehmen, so würde er eine logische Maschine, nicht ein erkennendes Subjekt seyn, würde materiell das Wahre denken, aber ohne daß es für ihn Erkenntniß wäre... So ist die Freiheit wesentliche Bedingung, ja Element und constituirender Factor der beiden höchsten Vollkommenheiten des Menschen: der Tugend und der Wissenschaft."

Aus dem Vaterlande des Giambattista Vico geht uns auch eine Terenzio Mamiani gewidmete Introduzione alla filosofia della storia zu, von Demetrio Livabiti, Reggio in der Emilia 1866, 83 S. Wir heben aus dem interessanten Schriftchen nur eine Stelle aus (S. 31 f.). „Es ist hieraus sicher, daß die Güte oder der Mangel der Religionen nicht so sehr von deren Innerem abhangt, als von der Cultur und der Civilisation, die zu einer bestimmten Zeit unter den Menschen besteht, also von den Fortschritten, die der Geist bei ihnen gemacht hat. Und wenngleich eine an sich gute Religion stets treffliche Wirkungen hervorbringt, so ist sie doch, bei aller ihrer Güte nicht fähig, die Menschen zu beeinflussen, vielmehr für deren Einfluß empfänglich. Daher, je nachdem der Geist mehr oder weniger in der Civilisation vorgerückt ist, die Religion diese Trägheit oder diesen Fortschritt an sich erfahren wird, und dem Geist entsprechend, entweder in Materialismus und Superstition versinken oder sich zu einer wie auch immer beschaffnen Idealität wieder aufrichten wird. Es ist demgemäß für eine ausgemachte Sache zu halten, daß die Religionen in ihren ersten Anfängen eine Form oder bewirkende Thätigkeit sind, die von der Freiheit des Geistes hervorgebracht wird, um ihren Fortschritt bei den Menschen zu inauguriren, daß aber, sobald dieser Fortschritt eingeleitet ist, die Religionen passiv werden und nachher beständig Ergebniß und nicht mehr Grund einer Civilisation sind. In der That bedient der Geist sich dieses religiösen Prinzips oder

Ideals, indem er es als Form seiner Freiheit gebraucht um sich verwirklichen zu können, aber nachdem er sich desselben bedient hat, lenkt er es auf reine Idealität zurück. Es ist daher klar daß im Staate, weil dieser ein Ergebniß der Fortschritte des Geistes ist, die Religionen nicht sollen den Staat in's Auge fassen, sondern nur das innere und verborgene Fühlen der Menschen, weshalb sie in dem Grade diesen nützlich und dem Staat nicht schädlich seyn werden, in wie weit sie sich kein Recht anmaßen über etwas andres als über das private Urtheil und Gewissen. Daraus folgt, daß der Staat nicht soll irgend eine Religion, als wäre sie die seine, anerkennen, noch auch irgend eine begünstigen oder mit Ungunst behandeln soll. Er muß nur darauf achten, daß die Religionen nicht zum Hinderniß seines Fortschritts werden, was häufig eintritt, besonders wenn sie, einer Secte verfallen, und im Bewußtseyn, daß sie bald entweder sich ändern oder aufhören müssen, sich unter dem Antrieb des natürlichen Egoismus bemühen, durch gleichviel welche unerlaubten und unehrlichen Mittel sich zu retten."

Mamiani selbst hat 1865 Confessioni di un metafisico erscheinen lassen, bei Barbera in Florenz, also auf das eleganteste ausgestattet; die Darstellung ist außerordentlich durchsichtig. Der erste Band, 800 Seiten, gibt die Principj di Ontologia, der zweite, fast 1000 Seiten, die Principj di Cosmologia. Der Verf. will, so äußert er selbst sich in der Vorrede, das Bild des Italienischen Platonismus ausführen, wie er dasselbe, angeregt von Reid, schon früher entworfen. Mit allen nicht unehrlichen Waffen kämpfe er, sagt er, gegen Hegel und die Hegelianer, weil dieses pantheistische System die Fundamente des absoluten Moralprinzips untergrabe, besonders aber in Italien nur höchst verderblich wirken könne. Wie wir vor 15 Jahren aus dem Munde des Verf. hörten, so lesen wir hier: „Die Italiener sind nicht, wie die Deutschen, bei denen der Verstand ausschweift und das Herz fest bleibt, und die Anarchie der Ideen wieder gut gemacht wird durch das tiefe Gefühl für das Rechte und das Heilige." Die fünf Bücher des ersten

Bandes behandeln das Absolute, die Ideen, die natürliche Theologie, den Schöpfungsact, Folgerungen. Ein Anhang enthält insbesondere einige wieder abgedruckte Artikel des Prof. Luigi Ferri, welche sich über Stücke dieser Confessioni, die in einer Zeitschrift erschienen waren, kritisch verbreiten, nebst Mamiani's Antworten. Dieser verficht hier den Satz, daß die Ideen repräsentativ und nicht unmittelbare und substantielle Anschauung des Absoluten sind (S. 696). Das Absolute erscheine uns in den Ideen wie durch das Gewebe eines dichten Schleiers, oder wie man die Form der Sonne durch bemalte Scheiben nicht ohne die Umrisse dieser Malereien erblicke (S. 700). Omnis intellectio post rem, omne universale ante rem (S. 768). Die Idee repräsentirt alles was in der Perception ist, aber Repräsentiren und Enthalten sind nicht eins und dasselbe (S. 789). Im zweiten Bande handelt das erste Buch vom Endlichen an sich, darin ein Kapitel vom Causalitätsprinzip, das zweite Buch vom Endlichen im Verhältniß zum Unendlichen, ein Kap. von der Immanenz Gottes im Geschaffenen, ein andres von den Fortschritten der Theodicee; Buch 3: von der Coordination der Mittel im Universum, dabei von den verschiedenen Kosmologieen bis auf unsre Zeit; Buch 4: vom Leben und vom Zweck im Universum, — hier wird auch die Darwinsche Hypothese kritisirt. Das letzte Buch spricht vom Fortschritt im Universum, ein Gegenstand über welchen der Verf. vor nunmehr zehn Jahren einen Beitrag für diese Zeitschrift lieferte (Band 31, S. 91 f.). Die Auferstehung Italiens, sagt der ehemalige Staatsminister Pius des IX., ziehe nach sich die Auflösung der weltlichen Macht der Päpste, und werde dadurch dem katholischen Klerus die Nothwendigkeit auferlegt, einen neuen Menschen anzuziehen, um Autorität wiederzugewinnen durch die Heiligkeit des Beispiels, die Wissenschaft, die Predigt, die Liberalität der Gedanken, und die Anbetung Christi in Geist und Wahrheit. „Die Italiener, wieder religiös geworden, unter dem doppelten Banner der Freiheit zugleich und der Autorität, werden wetteifern, denken wir, mit dem deutschen Genius in jedem noch so hohen

und poetischen Gebiete des Vernunftlebens, und werden vielleicht eine Zeitlang sogar den Vorrang behaupten. Denn ihre Natur würde nicht sehr fern bleiben vom Vollkommnen, wenn sie in tiefem moralischen Sinn sich gleichfalls auszeichneten" (S. 933 f.).

B. Mazzarella, über dessen Critica della scienza wir Band 40 dieser Zeitschrift S. 290 f. berichteten, hat jetzt den ersten Theil eines Werkes erscheinen lassen, das den Titel führt: Della critica libri tre. Der vorliegende Band enthält die Storia della critica. Genova 1866. 400 S. Die Arbeit concurrirte um den Preis Ravizza. Die Preisaufgabe für 1864 lautete: „Ueber die Kritik als Wissenschaft und als Kunst, ihre Verdienste und Verirrungen, ihre Pflichten in Bezug auf die intellectuelle, moralische und politische Wohlfahrt der freien Völker und vornehmlich des Italienischen." Diese Formulirung des Thema hat dem Verf. einen weiten Spielraum gelassen für die Entfaltung seiner originellen Gedanken und seiner reichen Belesenheit in den verschiedensten Wissenszweigen. Er kennt Erdmann's Geschichte der Philosophie, Ueberweg's Compendium über denselben Gegenstand, Iherings Geist des Römischen Rechts und manche andere deutsche Bücher, insbesondere eine lange Reihe theologischer deutscher Werke. Die religiöse Kritik ist mit Vorliebe von ihm behandelt. Er macht darauf aufmerksam, der Logos Gottes heiße im Hebräerbrief κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας. Der Glaube, sagt er, fürchtet nicht die Kritik, denn er selbst ist Kritik; ein Glaube ohne Kritik ist etwas gar Stupides (S. 110). „Die christliche Apologetik hat sich eng verbunden mit der Kritik. Sie hat verzichtet auf die alte und verfallene Dogmatik, welche das Uebernatürliche als eine That der Willkür darstellte und wie wenn es ein Mittel wäre, jederlei Diskussion zu schließen. Das Christenthum ist nicht nur eine Offenbarung des Göttlichen, sondern ist seinem Wesen nach ein hoher und tiefer Vernunftschluß; und wer dieses aufgibt, kann jenes nur als ein superstitiöses Element vorbringen. Die Maxime, von welcher die Apologie beherrscht wird, ist an sich klar. Die Natur hat ihre Gesetze, aber auch

das moralische Bewußtseyn hat die seinen; und jene sind diesen teleologisch untergeordnet. Und das Uebernatürliche ist nur die Offenbarung des göttlichen Prinzips im Bewußtseyn, und die Thätigkeit jenes Prinzips, um sich diesem mitzutheilen. Nun hat auch diese Offenbarung ihre Normen, so daß das Uebernatürliche nicht Unterbrechung von Gesetzen anzeigt, sondern Wiederherstellung derselben, - welche den Triumph des Geistes über die Materie, des Gedankens über die Natur, und des Herzens über das Endliche und Unvollkommene weihen. Das Uebernatürliche ist also nicht ein willkürliches unentzifferbares Element, unfähig der Wahrheit nach zu urtheilen und beurtheilt zu werden, sondern ist die Anwendung von Gesetzen, die den Menschen betreffen, sofern derselbe ein Wesen ist, welches fähig gemacht ist, sich das göttliche Prinzip anzueignen. Letzteres wird deshalb „vollkommenes Freiheitsgesetz" genannt (im Jacobusbrief), und anderswo (Röm. 3) wird vom Glauben als von einem Gesetz gesprochen. Daher kommt die ganze Frage, kritisch betrachtet, darauf zurück, daß man wisse ob Gott eine Persönlichkeit ist oder nicht. Wer überzeugt ist daß Er das ist, kann, ohne den Gesetzen des Geistes zu widersprechen, nicht in Abrede stellen, daß die göttliche Thätigkeit nach Gesetzen erfolge, welche ihr und dem Menschen, sofern er ein moralisches Wesen ist, eigenthümlich sind. Wenn die Naturwissenschaften die Gesetze der Natur angeben, gibt das Evangelium diejenigen an, die dem Geiste eigenthümlich sind. Die Motive, welche es kritisch angesehen tragen und seine Kraft entwickeln, sind lauter psychologische und moralische. Im Kampf mit ihm ist die Natur, welche weichen muß; aber in diesem ihrem Weichen liegt die Kritik ihrer Ohnmacht dem Menschen genugzuthun, wie anderntheils die Weihe des Prinzips, daß der Materie überlegen der Geist ist, welcher sehr viel edlere Bedürfnisse, Neigungen und Bestrebungen hat. Und hat er dieselben nicht aus eitler Sucht nach dem Wunderbaren und Seltsamen, sondern durch eine kritische Entfaltung des moralischen Bewußtseyns. Eine kritische Entfaltung nenne ich es, denn durch sie fühlt man und

beweist man, daß das Endliche nicht genügend ist rücksichtlich der Vollendung des Geistes. Metastasio, gewöhnt an die Drama-Heroen, sagte: Um des Friedens seines Gewissens willen finde er zuträglicher, zu glauben als zu forschen. Die Apologie hingegen beweist, daß es nichts dem Christenthume Zuträglicheres gibt als Forschen, Prüfen und Erörtern." (S. 340 f.)

Eine interessante Erscheinung ist die Filosofia universale, welche Simone Corleo, der sich schon durch ein paar naturwissenschaftliche Schriften bekannt gemacht hatte, in zwei Bänden von zusammen über 1300 S. 1860 und 1863 in Palermo herausgegeben hat. Die Philosophie ist ihm die Wissenschaft von allem Wißbaren (S. 4). Nach einem Abriß der Geschichte aller Philosophie, gibt er im zweiten Theil die Noologie, die Wissenschaft des Gedankens, nebst der logischen Algebra, denn auf diese Darstellung in sinnreich von ihm erfundenen kurzen Zeichen legt er im Interesse mathematischer Evidenz großes Gewicht. Im dritten Theil entwickelt er die Ideologie und die Ontologie, die beiden parallelen Wissenschaften des Subjectiven und des Objectiven. Es folgen in den nächsten drei Theilen Theologie, Kosmologie, Anthropologie. Im siebenten läßt er die Philosophie die Prinzipien, die Methode, die Gegenstände an die verschiedenen Wissenschaften vertheilen, — Sophologie. Endlich achtens beleuchtet er von der gefundenen Universalphilosophie aus die philosophischen Systeme, um dieselben in jener in Harmonie zu setzen, — Sintocritica, ein barbarischer Name, zu dessen Erklärung wir nur erfahren: cioè, sintesi critica dei sistemi. Exact wie die Mathematik, sagt er, könne die Philosophie nur dann seyn, wenn sie wie diese sich ganz auf das Prinzip der Identität gründe, indem sie nur nach diesem Prinzip in ihren Urtheilen das Prädicat mit dem Subject verbinde (S. 125). Synthetische Urtheile a priori nämlich erkennt er nicht an, sondern wie Galluppi das arithmetische Beispiel Kant's ($7 + 5 = 12$) als ein analytisches Urtheil nachzuweisen gesucht hat, so unternimmt Corleo, dasselbe zu zeigen von dem geometrischen Beispiel (daß die gerade Linie die kürzeste zwischen zwei

Punkten). Die Begriffsbildung nennt er mit neuem Wort Priorisation des in den Perceptionen Enthaltenen. Das fundamentale Problem der Logik sey dieses: die nothwendigen und absoluten Urtheile, welche aus Ideen bestehen, die doch einmal aus der Erfahrung entstanden, und von dieser den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht erhalten können, wie und warum sind sie schlechthin wahr? (179 f.) Weil sie, antwortet der Verf., auf dem Prinzip der Identität ruhen (259 f.). Von grundlegender Wichtigkeit für das ganze System ist der Begriff der Substanz. Die Substanz ist eine einfache unveränderliche Thätigkeit. Alle Vorgänge, von welchen wir durch äußere oder innere Perception Kunde haben, sind zusammengesetzt aus substantiellen Actionen (349 f.). Auch jedweder Gedanke, als an sich complexiv, phänomenisch und variabel, ist wesentlich ein Resultat mehrer einfacher substantieller Actionen (409). Resultat meint nichts andres als die Summe dieser Actionen (433). Variabel sind nur die Verbindungen der Substanzen (436 f.). Die Thatsache, daß die Substanzen auseinandertreten und in neue Verhältnisse eingehen, ist dasjenige was zur Annahme von Vermögen (Potenzen) geführt hat; doch kann aus der stetigen einfachen Thätigkeit oder Substanz niemals eine andre werden (442 f.). Vermögen ist in der That eine Anzahl von substantiellen Actionen, und hat etwas Nichtactuirtes nur sofern es hindeutet auf eine mögliche Aggregationsform dieser activen Componenten (2, 586). Die Kritik der Systeme, sagt er am Schluß des Werkes (661 f.), hat uns zu der Einsicht geführt, daß, ohne die Lehre von der Potenzialität der Substanz, von mehren Acten und mehren Phänomenen in einer und derselben, und vom nicht substantiellen Phänomenismus, die verschiedenen Systeme in Ontologie, in Logik und in Moral nicht würden Platz gegriffen haben. Hinsichtlich der Moral weist der Verf. darauf hin daß Kant, der sich auf den kategorischen Imperativ als Thatsache des Bewußtseyns stütze, im Empirismus hangen bleibe. Um die Absolutheit der Moralprinzipien festzustellen, müsse man nachweisen daß sie identisch seyen mit dem

Typus der menschlichen Natur, daß der Mensch nicht seyn würde wie er ist, begabt mit Abstraction, frei, aus Natur und Nothwendigkeit gesellig und der Vervollkommnung fähig, wenn er nicht Rechte und Pflichten hätte, die seinem Wohlseyn und seiner Vervollkommnung, sowohl der individuellen als der socialen, entsprechen. Dieses sittliche Gesetz könne Gott, wenn er einmal eine solche Menschheit schaffe, nicht umhin, mit in Wirksamkeit zu setzen. Uebrigens ist dem Verf. die Schöpfung selbst ein absolut freies Thun ohne alle Nothwendigkeit (2, 646 f.). In Bezug auf die menschliche Freiheit urtheilt er: nicht organisches Resultat noch auch einfaches organisches Element könne dasjenige seyn, welches die Initiative einer Gruppe von Bewegungen oder auch einer Gruppe von Perceptionen oder Ideen habe, es müsse vielmehr ein Wesen besonderer Natur seyn, eine einfache Substanz, nicht in irgend welcher Weise ähnlich der Materie, sondern einer gewissen Anzahl von materiellen organischen Elementen dergestalt übergeordnet, daß es auf diese wirken könne, ohne selbst von deren gemeinsamer Action überwunden zu werden (2, 621).

Schließlich machen wir noch aufmerksam auf einen Artikel von Silvestro Centofanti im Archivio storico Italiano t. 4. parte 1. 1866: Tommaso Campanella e alcune sue lettere inedite; Forts. in parte 2.

Ed. Böhmer.

Ueber die Unsterblichkeit. Ein philosophischer Versuch von J. H. v. Kirchmann. Berlin. Verlag von Julius Springer. 1865.

Der Verf., welcher in seiner ohne Zweifel geschäftsvollen Stellung als Preuß. Appellations-Gerichts-Präsident noch Zeit und Muße findet, um mit den schwierigsten philosophischen Problemen eingehend sich zu beschäftigen, erprobt auch in der vorliegenden Schrift, wie in seinem Werke: die Philosophie des Wissens, einen eindringenden Scharfsinn des Verstandes und eine vertraute Bekanntschaft mit der Geschichte der Philosophie, und die Ergebnisse seiner Forschung weiß er überdieß in solch' einfacher und präziser Form darzustellen, daß sich seine Schrift

ganz besonders für solche Studierende empfiehlt, welche einen klaren Blick in die Grundfragen der Philosophie gewinnen wollen. Dennoch führt gerade der vorherrschende Scharfsinn des verständigen Denkens leicht zu Abstraktionen, die nach und nach das Bewußtseyn der tiefsten Ideen des menschlichen Geistes trüben. Wir müssen dieß auch von der in Rede stehenden Schrift behaupten, und können deßwegen mit manchen ihrer Ergebnisse nicht einverstanden seyn.

Der Verf. bahnt sich seinen Weg zu seiner Lehre von der Unsterblichkeit durch Erörterung aller auch der in einem sehr vermittelten Zusammenhang mit ihr stehenden Prämissen, und wir müssen daher, um die erstere zu beurtheilen, nothwendig auch auf die letzteren etwas genauer eingehen. Wir können dieß um so mehr thun, als die Erörterung der Grundvoraussetzungen des Verf. an sich von hohem Interesse ist.

Nach seiner Ansicht hat des Wissen zwei Mittel oder Wege, um zur Wahrheit zu gelangen: es sind die Wahrnehmung und der Widerspruch; jene gebe das Seyn, dieser das Nichtseyn. Die Wahrheit beruhe sonach auf zwei Fundamentalsätzen: 1) das Wahrgenommene ist, und 2) das sich Widersprechende ist nicht. Die Wahrnehmung gebe dem Wissen den Inhalt, und der Widerspruch lasse erkennen, was von diesem Inhalt nur Schein sey und deßhalb beseitigt werden müsse. Bayle nenne deßhalb die Vernunft, worunter er hier den zweiten Fundamentalsatz verstehe, das Prinzip des Zerstörens. Der Inhalt der Wahrnehmung werde durch den zweiten Satz gleichsam einer Reinigung unterworfen und dabei die Spreu von dem Korn gesondert. Beide Sätze in Einem gefaßt lauten: das Wahrgenommene, was sich nicht widerspricht, ist die Wahrheit.

Wir sehen, daß der Verf. auf Herbart'schem Boden steht, indem er das Geschäft der Philosophie in die Herausschaffung des Widerspruchs aus den gegebenen Begriffen und in die durch diesen logischen Prozeß erfolgende Bearbeitung und Umänderung der Begriffe setzt. Er gelangt aber dabei zu ganz andern Ergebnissen als Herbart, und insbesondere verwirft er, wie wir

sehen werden, die idealistischen Elemente des Herbart'schen Systems völlig. Wir können jedoch unser Bedenken schon gegen die Fundamentalsätze des Verf. nicht unterdrücken. Einmal hätte, da doch der Satz des Widerspruchs ein Denkgesetz ist, nicht der erstere als solcher, sondern das Denken ebenso, wie die Wahrnehmung, von dem Verf. als Quelle der Wahrheit bezeichnet werden sollen. Wenn sodann Kirchmann dem Denken nur eine formelle Bedeutung in Hervorbringung des Bewußtseyns der Wahrheit zuerkennt, so müssen wir demselben auf's entschiedenste widersprechen. Zwar behauptet er, der Begriff enthalte nur ein Stück, einen besondern Theil des Wahrgenommenen, und das Denken bestehe nur in der Sonderung und Unterscheidung des von der Wahrnehmung empfangenen Inhalts oder Stoffs, der Gegenstand des Begriffs oder das Begriffliche sey dabei seinem Inhalte nach ebenso wahrnehmbar, wie der ganze in die Sinne fallende Gegenstand. Das gilt jedoch keineswegs von den idealen, ethischen Begriffen, wie z. B. den Begriffen des Gerechten, Guten u. s. w., welche die Vernunft selbst hervorbringt, ja welche selbst nichts anderes sind als nothwendige Bestimmungen des Vernunftwillens, wie ich dieß ausführlich in uns. Zeitschr. (Bd. 44. H. 1) glaube gezeigt zu haben. Aber auch die realen Begriffe des Gegebenen, der Arten und Gattungen des Seyenden, enthalten zwar als Bestandtheile lauter wahrnehmbare und aus der Wahrnehmung geschöpfte Bestimmungen, jedoch sie in der Form der Einheit, welche nur durch das Denken selbst gesetzt und produzirt ist, und überdieß liegen ihnen die Kategorien zu Grunde, welche wie ich gleichfalls a. a. O. gezeigt habe, Produktionen des Denkens sind, das durch die Empfindung erregt, mit innerer Nothwendigkeit auf ursprünglich unbewußte Weise die Kategorien bildet. Selbst die bewußte Wahrnehmung enthält schon die Kategorie des Seyns, also einen Begriff, einen Denkakt.

Das Verhältniß der Philosophie zur Religion, zu welchem K. sofort übergeht, bestimmt derselbe dahin, daß während die Philosophie an den angegebenen Fundamentalsätzen einen festen

Halt und an der ihnen innewohnenden Nothwendigkeit die Sicherung ihrer Geltung besitze, die Religion dagegen auf dem Gefühl und dem Beispiel, insbesondere der Autorität beruhe und hierdurch zu einem Glauben gelange, der über die Fundamentalsätze hinausgehe. Zwischen der Religion und der Philosophie gebe es daher keinen wahren, sondern nur einen Scheinfrieden, und bei der Festigkeit und den ausgebreiteten Anerkenntnissen, welche die Fundamente der Wahrheit in den Culturvölkern der Gegenwart gewonnen haben, werde eine Periode eintreten, in welcher aller Inhalt der Religion aus dem Bewußtseyn verschwinden, nur noch die Wissenschaft und Moral übrig bleiben und die Religion ein Ende nehmen werde. Wie einseitig und irrig jedoch eben die Annahme der zwei Fundamente alles Wissens von Seiten des Verf. sey, haben wir bereits gezeigt. Ebenso einseitig ist aber auch die von demselben gegebene Bestimmung der Quellen der Religion. Er will derselben allen Vernunftgehalt absprechen, und wenn sie dennoch Wahrheit enthalten könne, so soll der Besitz der Wahrheit für sie nur ein zufälliger seyn. Allein einmal ist die Annahme von Glaubenswahrheiten auf Grund der Autorität nur den positiven Religionen eigen, keineswegs im Wesen der Religion selbst mit Nothwendigkeit begründet. Zur Zeit des Zerfalls der positiven Religionen in Griechenland und Rom bildete sich unter den Denkenden ein spekulativ religiöses Bewußtseyn, das bekanntlich in den Lehren des Sokrates, Platon, Aristoteles und der Stoa wurzelte, und viele Jahrhunderte hindurch noch den Geist der Menschheit aufrecht erhielt, und der englische Deismus, sowie der deutsche Rationalismus sind gleichfalls laut redende geschichtliche Belege von der Möglichkeit eines autoritätsfreien, philosophisch religiösen Bewußtseyns. Sodann sind keineswegs das bloße Gefühl und das damit verbundene schöpferische Vorstellen die einzigen Geistesthätigkeiten, aus welchen psychologisch die Religion zu begreifen ist, sondern es wirkt in derselben auch das vernünftige Denken, wie dieß ja schon die in allen nennenswerthen Religionen enthaltenen sittlichen Vorschriften und

die Lehren von dem Urgrund aller Dinge beweisen. An sich kann daher zwischen der Religion und der Philosophie kein Widerstreit stattfinden. Denn zwischen dem reinen Gefühle und dem reinen Denken muß Uebereinstimmung herrschen, wenn wir nicht annehmen wollen, daß ein ursprünglicher Dualismus, ein prinzipieller Widerstreit in dem Einen Grundwesen des Geistes gesetzt sey, — eine Behauptung, die sich selbst aufhebt, da sie die Einheit des menschlichen Geistes selbst verneint. Das Wahrheitsgefühl, das dem Ich einwohnt, ist in sich selbst ein Beweis davon, daß Gefühl und Denken an sich, in ihrer Einheit mit einander harmoniren. Wenn nun dennoch vielfach und bis auf unsre Zeit herab ein Streit stattfindet zwischen der Religion und der Philosophie, so kann dieß seinen Grund nur darin haben, daß wie der menschliche Geist überhaupt in einer fortwährenden, von Stufe zu Stufe fortschreitenden Entwicklung begriffen ist, so auch das religiöse und philosophische Bewußtseyn noch nicht den Höhepunkt ihrer wahren Ausbildung erreicht haben. Der freisinnige Theolog wird bereitwillig anerkennen, daß die derzeit noch herrschenden Lehren der Kirchen in vielen, wesentlichen Beziehungen der Umbildung bedürfen; aber man müßte umgekehrt auch ein sehr verblendeter Philosoph seyn, man müßte den unter den philosophischen Systemen selbst fortwährend geführten Kampf gänzlich übersehen, wenn man bei dem Widerstreit zwischen Philosophie und Religion die Schuld und das Unrecht immer nur auf Seiten der letztern finden wollte. Am allerwenigsten sollte man daher von Seiten der Philosophie ein völliges endliches Verschwinden der Religion vorausverkündigen. Solch' eine Sprache kann nur dazu dienen, den ohnedieß schon heftigen Streit aufs äußerste zu erbittern, und die Scheu der religiös Gesinnten vor aller Philosophie und aller Berührung mit ihr immer weiter zu verbreiten, damit aber im Grunde den wünschenswerthen, wohlthätigen Einfluß der ächten Philosophie auf das religiöse Leben völlig zu untergraben, und die in den ersten Jahrzehnten unsres Jahrhunderts herrschende hohe Achtung der deutschen Nation vor der Königin aller Wissenschaft, die

bereits tief genug gesunken ist, vollends auf den Nullgrad herabzusetzen.

Im Grunde betrachtet, widerspricht sich der Verf. selbst, wenn er das Ende aller Religion erwartet. Nicht nur vertheidigt er, wie wir sehen werden, die persönliche Unsterblichkeit, wenn auch in mangelhafter Gestalt, sondern er nimmt auch das Seyn Gottes an und sucht sogar die Allwissenheit desselben in dialektischer Form begreiflich zu machen (S. 96). Der Glaube an Gott macht ja aber das prinzipielle Wesen der Religion aus, welche wesentlich nichts anderes ist als ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott, und tritt zu diesem Glauben auch die von ihm allerdings untrennbare Hoffnung eines persönlichen Fortlebens hinzu, so sind damit zwei ewige Wahrheiten, mit deren Anerkenntniß die Religion selbst gegeben ist, im Bewußtseyn des Menschen lebendig. Werden diese Wahrheiten von der Philosophie auch nur als vernunftgemäße Hypothesen ausgesprochen, so wird damit das religiöse Bewußtseyn, welches selbst keine demonstrative Gewißheit jener Wahrheiten beansprucht, sondern sie nur in der Form der Glaubensüberzeugung geltend macht, sich vollkommen befriedigt fühlen. Man scheide also endlich die blos vergänglichen, mythischen Elemente der geschichtlichen Religionen, welche allerdings aus der über das vernünftige Denken vorherrschenden, dem Gefühle leicht sich beimischenden Produktivität der Phantasie entsprungen sind, von den ewigen Ideen der Religion, begründe und vertiefe die letzteren immer weiter, und dann wird man zu dem wahren Ziel der Entwicklung der Menschheit, das wir uns von dem Doppelgestirn wahrer Religion und Philosophie erleuchtet denken, das Seinige beitragen.

Worin nun aber der Kern der Philosophie des Verf. besteht, das ist die Leugnung alles realen Werdens, oder wie er sich auch ausdrückt, die Verlegung des Werdens aus dem Seyn in das Wissen. Ob freilich ein solches Denken noch Wissen genannt werden kann, müssen wir bezweifeln; es wird eben, wenn ihm nichts Reales zu Grunde liegt, nur noch ein Scheinwissen, ein bloßes Vorstellen heißen können. Umgekehrt, wenn

doch überall die Wahrnehmung uns ein Werden offenbart, und dieses Werden nur ein Schein seyn soll, so sieht es mit dem ersten Fundamentalsatz des Verf. bedenklich aus.

Vermöge des Satzes des Widerspruchs glaubt derselbe die Wirklichkeit des Werdens aufheben zu können. Wenn Etwas werden solle, so müsse — behauptet er — Etwas aus Nichts werden. Das sey aber unmöglich wie schon das gewöhnliche Vorstellen zugebe. Man nehme zwar eben deßwegen an, das Werden sey nur eine Erzeugung, also ein Entstehen nicht aus Nichts, sondern aus einem Andern, einem Etwas, einer Ursache. Allein der Begriff der Erzeugung, des Werdens aus Etwas sey nur eine Beziehung. Bei einem solchen angeblichen Werden aus Etwas gebe die Wahrnehmung nichts als das gleichzeitige Werden aus Nichts und das Vergehen in Nichts. Wenn die gelbe Abendsonne bei ihrem Untergange roth werde, so werde dieses Roth nicht aus dem Gelb, sondern das Gelb vergehe und das Roth entstehe neben einander. Wenn der C-Ton einer Geige in den D-Ton übergehe, so werde der D-Ton nicht aus dem C-Ton, sondern der C-Ton vergehe in Nichts und der D-Ton entstehe gleichzeitig aus Nichts.

Jedermann aber sieht, daß durch diese Beispiele die Entstehung aus Etwas nicht widerlegt, sondern vielmehr bestätigt wird. Wer die Entstehung aus Etwas behauptet, lehrt ja nicht, daß ein Zustand aus einem vorhergehenden Zustand, sondern daß er aus einer Ursache, der bewirkenden Substanz, hervorgehe und von ihr hervorgebracht werde. Wenn also die gelbe Abendsonne roth wird, so will man nicht sagen, daß das Gelb in Roth sich verwandle oder daß das Gelb die Ursache des Rothen sey, sondern vielmehr daß die Abendsonne in ihrer veränderten Stellung zu unserm Luftkreis die Ursache jener Farbenänderung sey. Ebenso wenig wird, wenn der C-Ton einer Geige in den D-Ton übergeht, angenommen, daß der C-Ton den D-Ton hervorbringe, sondern vielmehr daß eine veränderte Bewegung der schwingenden Saiten durch den Künstler die Ursache hiervon sey. Mit Einem Worte die Annahme der

Entstehung, des Werdens aus einem Etwas, einer Ursache ist durch den Verf. nicht im Mindesten widerlegt, und diese Annahme ist daher durchaus nicht eine bloße Beziehung im Sinne des Verf., d. h. wie er sich weiterhin näher erklärt, ein bloßes Gebilde der Seele, eine Vorstellung, der kein Seyn entspricht.

Ebensowenig als das Entstehen aus Nichts, ist auch das Vergehen in Nichts irgendwie nachweisbar. Das letztere ist so undenkbar, als das erstere; es würde ebenso dem Denkgesetz des Widerspruchs widerstreiten, wie jenes. Es ist aber ebenso unreal, wie das andere, und ich erinnere hier zum Beleg meiner Behauptung in Kürze nur an die große Entdeckung des Dr. Maier in Heilbronn, daß jede Kraft im Weltall fortdauert, jede Bewegung stets nur in eine andere sich umändert, niemals aber gänzlich aufhört oder in Nichts verschwindet.

Nachdem nun der Verf. die Realität des Begriffs des Werdens verneint hat, ist er genöthigt, den Schein derselben irgendwie zu erklären. Man könnte — sagt er in dieser Beziehung — das Fließen der Zeit mit dem Drehen eines Rades vergleichen, welches in einem tiefen, finstern Abgrund sich bewegt und nur mit einem Theile seines Randes die helle Oberfläche streift. An ihm sind die Gegenstände auf einem unendlichen Bande befestigt, und indem das Rad sich dreht, kommen diese nach und nach auf die Höhe, welche die Gegenwart ist, zum Vorschein; aber kaum da angelangt sinken sie ebenso schnell in den Abgrund des Nichts wieder zurück, wie sie sich aus demselben erhoben haben. Die eine Seite des Abgrunds ist das Nichts der Zukunft, die andere das Nichts der Vergangenheit; der helle Punkt an der höchsten Stelle ist die Gegenwart. Am täuschendsten würde eine räumliche Bewegung die Natur eines zeitlichen Entstehens und Vergehens annehmen, wenn man sich an einer dunklen Wand eine senkrechte helle Spalte vorstellt, und wenn hinter dieser Spalte, für den Zuschauer unbemerkbar, eine Leinwand, mit mancherlei Farben bemalt, bewegt wird. Der Zuschauer vor der Spalte sieht dann nicht die Bewegung, sondern nur die Veränderung der Farben in der Spalte, ihren

zeitigen Wechsel von Roth in Grün, von Grün in Gelb u.s.w. Hierbei ist das wahrgenommene Entstehen und Vergehen kein wirkliches Entstehen aus Nichts und Vergehen in Nichts, vielmehr ist Alles von Anfang an und bleibt auch in alle Ewigkeit. Das zeitlich Beharrende verwandelt sich bei dieser Auffassung, die nicht als ein bloßes Spiel der Einbildungskraft zu nehmen ist, in ein räumlich und unverändert Ausgedehntes. Oder man nehme statt der Spalte das Bild eines Lichtstreifens. Indem dieser helle Streifen über die in der Zeit ausgebreiteten, hinter einander ruhenden Menschen und Dinge dahingleitet, ist der schmale Theil dieser Dinge und Menschen, der davon erleuchtet ist, die Gegenwart, und indem dieser Lichtstreifen sich in der Richtung der Zeit stetig fortbewegt, treten nach und nach alle Menschen und Dinge mit dem Augenblick, wo sie von dem Lichtstreifen getroffen werden, aus dem Dunkel der Zukunft in das Licht der Gegenwart ein und versinken mit der Fortbewegung des Lichtstreifens ebenso wieder in das Dunkel der Vergangenheit.

Durch das angegebene Bild soll demnach, wie der Verf. sich ausdrückt, anschaulich gemacht werden, wie Alles, was uns als entstehend und vergehend erscheint, vielmehr von Ewigkeit her unverändert neben einander im Raume und in der Zeit daseyn kann. Auch im Menschen soll Alles, was in seinem Innern oder in seiner äußern Erscheinung vorgeht, aller Schmerz und alle Lust, das Entschließen, Wollen und Handeln nicht im Laufe der Zeit erst werden, entstehen und vergehen, vielmehr in der Dimension der ruhenden Zeit n e b e n einander von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich bestehen. Wie undenkbar jedoch diese Annahme ist, erhellt von selbst. Wenn auf den Schmerz über ein vorhandenes Uebel die Lust infolge der Aufhebung desselben Uebels folgt, so kann doch nicht neben der Lust noch der Schmerz im Menschen fortdauern, da die Lust in sich selbst die Aufhebung des Schmerzes ist. Die gegentheilige Annahme ist ebenso widersinnig, als die Behauptung, das Wollen und Handeln folge nicht in der Zeit aus dem Entschließen,

während doch das Entschließen ein Entschließen zum Handeln d. h. zum selbstthätigen Hervorbringen eines Nochnichtseyenden, also erst in der Zeit Werdenden ist, folglich das Handeln ebenso nothwendig erst in der Zeit erfolgt, als umgekehrt, wenn es erfolgt ist, kein Entschließen dazu mehr stattfinden kann. Durch die Verwandlung alles Werdenden, insbesondere auch alles in der Seele Werdenden in ein ewiges Nebeneinanderseyn hebt überdieß der Verf. alle innere Einheit des Seelenlebens, wie überhaupt der Substanzen und ihrer Totalität, der Welt, gänzlich auf, und macht damit bloße Thätigkeiten der Substanzen zu nebeneinander bestehenden, fürsichseyenden Dingen, also selbst zu Substanzen. Wir wollen jedoch die innern Widersprüche, in welche sich der Verf. verwickelt, nicht weiter verfolgen, und beschränken uns in dieser Hinsicht auf die Bemerkung, daß wenn Hr. K. gemäß dem zweiten von ihm aufgestellten Fundamentalsatz den Satz vom Widerspruch auf seine an die Stelle der Wahrnehmung des Werdens gesetzte Hypothese anwenden und sie nach demselben prüfen wollte, er schwerlich an derselben noch länger festhalten würde.

Das Werden kann er ja mit seiner Hypothese doch nicht wegschaffen. Gleicht die Welt einer an einer Wand sich bewegenden Leinwand, oder einer Masse von Dingen, über welche ein Lichtstreifen sich fortbewegt, so haben wir ja doch die Bewegung, deren Wirklichkeit der Verf. S. 88 läugnet, und wir haben damit auch, wie K. an derselben Stelle mit Recht nachweist, das Werden, weil jede Bewegung ein Werden, nämlich ein Werden des Seyns in einem bestimmten Orte ist, zu welchem hin die Bewegung stattfindet. Soll sodann nach des Verf. eigener Erklärung (S. 90) unter dem angegebenen Lichtstreifen irgend ein Wirksames verstanden werden, mit dessen Bewegung durch die Zeit hindurch sich das Erwachen des Wissens an der Stelle verbindet, über die jenes Wirkende hingeht, so haben wir, mag unter diesem Wirksamen Gott oder die eigene Natur der Seele gedacht werden, jedenfalls eine Ursache und deren Wirkung, eine gewisse Veränderung, also lauter Kategorien,

welche K. verwirft und um deren angeblicher Unwahrheit willen er seine ganze Hypothese ersonnen hat.

Dem Werden, dem Begriffe der Ursache, der Veränderung, der Entwicklung ist daher nicht zu entfliehen, und in der That wir bedauern das nicht. Es ließe sich leicht auf positive, direkte Weise nachweisen, daß diese Kategorien im Begriffe des Endlichen selbst liegen, und daß die Welt, daß insbesondere der menschliche Geist sich entwickle, ist etwas höchst Erfreuliches, ohne welches kein wirkliches Leben, sondern nur der Schein eines solchen und in Wahrheit der Tod überall stattfände. Wenn die Welt das wäre, als was sie der Verf. betrachtet, nämlich ein ewig gleich einer Leinwand im Kreise von einer Ursache Herumbewegtes, so wäre sie nichts als ein todter Mechanismus, dessen Daseyn in einem unerträglich monotonen Einerlei bestände.

Von einem sittlichen Endzwecke, überhaupt einem ethischen Begriffe könnte hierbei keine Rede mehr seyn. Der Verf. zieht selbst diese nothwendigen Folgerungen aus seinen Prämissen. Gibt es keine Entwicklung, so gibt es auch keinen Endzweck derselben, kein Soll für die Geschichte der Menschheit, und so erklärt denn auch Kirchmann in einem Abschnitt, der von der Bestimmung der Menschheit handelt, daß es in der Moral und dem Recht kein Unbedingt-Wahres gebe, daß Recht und Sitte in ihren wahren Grundlagen nur auf der Lust und den Mitteln zu ihrer Befriedigung beruhe, daß demnach die Moral, wenn auch nicht im Bewußtseyn des Handelnden, doch sachlich nur eine Klugheitslehre d. h. ein System sey, welches lehre, mit den geringsten Mitteln (Schmerz) die höchste Lust für das ganze Leben zu erreichen. Der Einzelne fühle zwar Achtung vor den zu seiner Zeit herrschenden rechtlichen und sittlichen Gesetzen; aber letztere seyen in einer beständigen Veränderung begriffen und ihr eigentlicher Inhalt und Grund seyen nur die verschiedenen Arten der Lust.

Einen Beweis jedoch für diese seine Behauptung bringt K. nicht bei. Die Aenderungen in den Sitten und Gesetzen der

Völker, welche die Geschichte nachweist, liefern jenen Beweis deßwegen nicht, weil diese Aenderungen nur die besondere Art der Gestaltung des sittlichen und rechtlichen Bewußtseyns eines Volks betreffen, demnach dieses Bewußtseyn in seiner unbedingten Giltigkeit nicht aufheben, vielmehr zu seiner Voraussetzung und Grundlage haben.

Und nun noch einen Blick auf die Ansicht Kirchmann's von der Unsterblichkeit selbst, wie sie derselbe am Schlusse seiner Schrift ausspricht! Der Mensch mit allem, was ist, dauert, wie schon gezeigt worden ist, seiner Auffassung zufolge auch nach dem Tode fort. Aber er hält es auch für möglich, daß das Seyn des Menschen nach seinem Tode nicht für alle Ewigkeit zur Bewußtlosigkeit verdammt bleibe, sondern daß mit dem Eintritt eines zweiten Lichtstreifens, welcher möglicher Weise, wie der erste, fortschritte, das Seyn des Menschen wieder mit dem Bewußtseyn sich verbinde. Würde nun der zweite Lichtstreifen ein größerer seyn, als der erste, so würde das zweite Leben, wenn es auch das erste in seinem äußern, seyenden Verlaufe wiederholte, dennoch durch den außerordentlich gestiegenen Reichthum des Wissens einen reichern Inhalt und einen größern Umfang erhalten. Wenn die Entwicklung in dieser Weise fortschritte, so würde am Ende die Zeittafel nach ihrer ganzen Ausdehnung auf einmal beleuchtet seyn. Dann würde auch die Bewegung des Wissens aufhören, und das höchste Erreichbare, was die christliche Religion das Schauen und das Reich Gottes nenne, wäre erreicht.

Wir freuen uns, den gewiß in keinen religiösen Vorurtheilen befangenen Verf. seine Betrachtungen mit der Aussicht auf ein ferneres Fortleben des Menschen zu einer Zeit schließen zu sehen, wo es Mode geworden ist, aus den nichtigsten und oberflächlichsten Gründen ein solches Fortleben in Abrede zu stellen. Allein wenn er dabei einem solchen Fortleben jede ethische Selbstvervollkommnung S. 131 abspricht, so benimmt er demselben seinen wahren Werth und Gehalt, sowie die innere, ideale Nothwendigkeit, vermöge welcher dasselbe ein ethisches

Postulat ist. Ohne diese innere ethische Basis betrachtet, erscheint denn auch das Wiedererwachen des Bewußtseyns durch einen zweiten, dritten, vierten Lichtstreifen u. s. f. als etwas rein Zufälliges. Läßt der Verf. am Ende der einseitigen Entwicklung des Wissens, die er selbst bei seiner Polemik gegen alle Entwicklung nur auf Kosten der Konsequenz annimmt, ein Wissen „an allen Stellen der Zeittafel und für alle Zustände der darin ausgebreiteten Wesen zugleich und auf einmal erwachen," so tritt damit zwar die Konsequenz seiner Prämissen schließlich hervor: ein starres, unveränderliches Seyn ist das Endergebniß der ganzen Schöpfung, eine weitere Bewegung und Entwicklung ist dann gar nicht mehr möglich; aber ob dieses Seyn noch den Namen des Lebens verdiene, müssen wir bezweifeln. Gewiß eine Mahnung für die besonnene philosophische Forschung, die Grundbegriffe alles Wissens, dergleichen einer der des Werdens ist, mit aller Umsicht festzustellen, weil die falsche Fassung eines dieser Grundbegriffe ihre zerstörende Wirkung auf das ganze Gebiet des Erkennens erstreckt!

Es gibt nur Eine wahre Philosophie, Ein wahres System. Dieses zu erkennen, ist die intensivste Arbeit des menschlichen Geistes. Wenn der menschliche Geist jenes System denkt, denkt er die Gedanken der Gottheit. Kein einzelner menschlicher Geist kann es ganz erreichen, aber doch ist die Berufung hierzu eine verschiedenartige, und dem deutschen Geiste ist hierbei nicht die kleinste Rolle zugefallen. Diese Bestimmung mahnt uns aber auch zur größten Besonnenheit. Wir müssen uns vor der zerstörenden Macht der Abstraktion hüten. Das ethische Bewußtseyn steht weit höher, als jede solche Abstraktion; seine Wahrheit ist lichtvoller, als jeder halbe Gedanke, welcher sich gegen sie zu erheben vermöchte; denn klarer ist nichts als die Wahrheit des Guten, dessen Gewißheit wir unmittelbar in uns selbst tragen. Hoffen wir, daß die deutschen Philosophen zehen Mal einen schief gefaßten Begriff überdenken, ehe sie durch denselben sich und Andern die Welt des unbedingten Guten zerstören lassen! Eine erneuerte Revision unsrer Begriffe wird uns auf die Lücken derselben führen, und wir werden dann stille halten, ehe wir uns an die Welt des Ewigen wagen. Bei einem solchen Verhalten wird der deutsche Geist seine Mission erreichen. Wir werden endlich die traurige Periode, in der wir uns jetzt befinden, die Periode halbwahrer, den Idealgehalt des Lebens auflösender Denkbestimmungen, schließen, und wir alle werden arbeiten lernen an dem Zustandekommen einer Philosophie, welche die höchste Freiheit des Gedankens vereinigt mit der Anerkenntniß der ethischen Ideen.

Wirth.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Der Platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt.

Von Dr. E. Alberti.

Zweite Hälfte.

Den in der ersten Hälfte dieser Abhandlung dargelegten Begriff der Philosophie, wie Plato ihn faßt, enthält das Gastmahl in gesteigerter Fülle, indem zu der Aufgabe desselben namentlich das gehört, was schon im Anfange als charakteristische Eigenthümlichkeit jenes Begriffes hervorgehoben worden ist, die Philosophie als Leben typisch darzustellen. Es thut dies am Sokrates.

Betrachten wir demnach das Gastmahl: so ist es der Gliederung des Inhalts nach einfach. Außer der Einleitung beschränkt sich das Gemälde auf die Eröffnung desselben, auf sechs Reden (des Phädros, des Pausanias, des Eryximachos, des Aristophanes, des Agathon und des Sokrates) über den Eros, auf des Alkibiades Rede über den Sokrates und auf den Schluß des Gastmahls *).

In der Eröffnung und im Schlusse des Gastmahls finden sich ebensowenig, als in den Reden und Zwischenreden die eingestreuten Züge zufällig. Die Absicht ist, das Geredete erscheinen zu lassen und dafür künstlerisch in der ausgemalten Scene die Personen gruppirt und charakterisirt darzustellen. Nicht zufällig, sondern übereinstimmend mit der Rolle der am meisten hervortretenden Persönlichkeit knüpft die Eröffnung an Sokrates an, wie er, im Begriffe zu einer Nachfeier des von Agathon

*) Eine im Programm des Rendsburger Real-Gymnasiums vom Jahre 1853 von Marxson versuchte Zusammenstellung der ersten 3 Reden zu einer und der letzten drei, mit Ausnahme der des Alkibiades, zu einer andern Gruppe scheint uns weder nöthig noch begründet.

errungenen Dichter-Sieges zu gehn, auf diese sich vorbereitet hat und auf dem Wege dahin sich benimmt. Es werden an ihm einzelne Züge hervorragend betont. So die bedeutungsvolle Energie seiner contemplativen Natur, die ihn, in Gedanken versenkt, bis zur Mitte des Mahls verzögern läßt, mit dem die Gäste bei seinem Eintritt schon beschäftigt sind. Dem gegenüber der zweifelhafte Werth, welchen er seiner Weisheit zuschreibt, eine auch bei ihm noch stets lebendige Wissensbedürftigkeit bezeugend. So der kräftige Frohsinn während der Feier. So, als es zu den Lobreden kommen soll, seine Erklärung, mit dem ganzen Wesen in Erotik aufgegangen zu seyn. Er deutet damit auf das voraus, wofür er nach seiner und des Alkibiades Rede nachher den Beweis liefert. Ebenso hält sich der Schluß des Gastmahls bei seiner Persönlichkeit vorwiegend auf, sie erscheinen lassend als über das Sinnliche herrschend, ihrer Stärke sich bewußt. In dem erlaubten Genuß der Stärkste, zeigt er am längsten zu wissenschaftlicher Unterhaltung sich befähigt. Jener darf ihn in seiner Art, zu seyn, nicht stören. Für Sokrates selbst sind ferner auch die einzelnen Züge der Charaktere der neben ihm Genießenden und Redenden nicht beziehungslos, obwohl von einzelnen Erklärern des Platon gerade in diesem Punkte mehr gedeutet ist, als vielleicht natürlich. Aber es werden, wie sich in jenem auf dem philosophischen Standpunkt eine lebendige Erscheinung kund gibt, in diesen auf Standpunkten größerer oder geringerer Bildung entsprechende und theilweise kontrastirende Erscheinungen sich offenbaren sollen. Was den Alkibiades betrifft: so enspricht die Einführung dieser ganz neuen Person zu später Stunde des Mahls schon dem in der Tendenz des Werks begründeten Wechsel von den Reden über einen Gott und Dämon zu einer Rede über einen Menschen. Daß gerade er erscheint, motivirt sein näherer Umgang mit Sokrates, sein contrastirender genialer Uebermuth, sogar der Wein, der aus ihm die Wahrheit redet. Wohl auch steht der körperlich schöne Mann in beabsichtem Contrast zum körperlich unschönen, geistig Weisen. Sein Eintritt und seine Erscheinung sind meisterhaft

ausgeführt. Kein Zug, keine äußerliche Zuthat, weder die ihn stützende Flötenspielerin, noch der sein Haupt schmückende Kranz, scheint fehlen zu dürfen, um hier wie in der Fülle zersprengter Stücke des Schönen ein Leben pulsiren zu fühlen, dem die harmonisch verschmelzende Besonnenheit gebricht.

Das Gastmahl versucht alsdann, wie der Phädros in oben gedachter Weise, darzustellen, wie sich die Verhältnisse zwischen Wahrem und Wesen und Schein und Wahrscheinlichem durch die Liebe auf das Gute vermitteln. Doch treten die Gegensätze weniger als solche, denn als verschiedene Auffassungen der Liebe, von mehreren Seiten selbständig behandelt, in den einzelnen Reden auf. Wie die Liebe anderntheils dort in einer Hälfte des Gesprächs bestimmt war, der Entwicklung der Kunst in der anderen Hälfte zu dienen, ohne den Zweck auszuschließen, in den Reden wie in Beispielen Belege zu den Kunstregeln zu geben: so ist sie hier in einem größeren Theile des Werks benutzt, um einem kleineren Theile, der Rede über den Sokrates, mit Absehn von einem formalen Zweck, den die Reden haben, zur Folie zu dienen und in dem Sokrates die Liebe lebendig und wirklich zu zeigen, welche den Weisen beseelt. In diesem Theile dient die Schilderung des ihrem Wesen möglichst durch das seine sich nähernden Sokrates den ausgesprochenen berechtigten Gedanken über die Liebe zum lebendigen Ausdruck. Daher auch der personificirte Eros zur Vergleichung mit Sokrates und ist diese Personification in dem Zwecke des Werks bedingt.

Sieht man die einzelnen Reden etwas genauer auf Form und Inhalt an, so zeigt sich Folgendes:

Phädros, der aus Aussprüchen einiger Dichter und Philosophen den ältesten*) und sagenreichsten Gott in dem Eros an die Spitze seiner Rede treten läßt, erläutert die heroischen Tugenderweisungen, zu denen er antreibt, durch eine mythische

*) Nach Susemihl, weil als ältesten im Sinne der Mythologie, auch den kosmischen Eros. Fortlage (Philosophische Meditationen über Platons Gastmahl) nennt die Rede des Phädros S. 47 eine theologische.

Beispiel-Sammlung im Geschmack der Lysianischen Schule*). Erfreulich braucht man es mit Steinhart nicht zu finden, wenn Phädros wirklich im Geiste der alten Heldensage redete. Denn in dieser findet sich nicht eine solche reinere Zeit des Griechischen Volks, welche dem Platon als solche erschienen wäre. Lag diesem vielmehr, wie wir wissen, Auffälliges und Anstößiges genug in der Homerischen Poesie: so konnte er wohl den Phädros nicht loben, der jene Zeit sich zum Muster wählte. Auch was Steinhart von der Anerkennung der Gattenliebe sagt, ist leicht irrig. Vergleicht man damit das, was Susemihl a. a. O. S. 373 bemerkt: so wäre vielmehr das Beispiel von der Liebe der Alkestis ein Zeugniß, daß Phädros die verschiedenen Theile und Stufen der Liebe nicht zu unterscheiden gewußt habe. Wie dem auch sey: der Eröffnungsrede scheint ein möglichst unentschiedener, in mancher Hinsicht irriger Standpunkt, der viel vermissen, wenig genießen läßt, eigen, ein Standpunkt, wie er einer an Wissenschaft und Gesinnung oberflächlichen Richtung entsprechen mochte.

Nüchterner, aber doch eindringlicher ist Pausanias' Rede**). Ihn hat Beobachtung die in der vorigen vermißte Unterscheidung eines schlechten von einem guten Eros gelehrt. Doch kommt er mit dieser Unterscheidung in einen Widerspruch mit der Fassung des Eros als eines Gottes. Die Nichtübereinstimmung seiner Relativitäts-Theorie mit dem Typus im Eros fällt als Fehler auf die Theorie zurück. Durch dieselbe scheint er Protagoreer und Hedoniker zu repräsentiren. Sein Tugendbegriff trägt etwas Schielendes in sich. Pausanias hat es nicht inne, daß während die Tugend das Erzeugniß seyn soll einer durch sie als Art und Weise ihrer Ausübung berechtigten Liebe, vielmehr die Liebe zu diesem Erzeugniß durch ein ihrem Wesen

*) Böckh macht auf die Nachahmung des Lysias aufmerksam und versprach in der Schrift de simultate, quam cum Xenophonte Platon exercuisse fertur eine vollständigere Aufklärung für einen andern Ort.

**) Nach Fortlage a. a. O. S. 47 eine juristische; wie die des Eryximachos eine „medicinische" Rede bei ihm heißt.

bestimmt zu Grunde liegendes getrieben wird, und daß die Liebe in sich selbst, ohne das Gute, als Art und Weise gar nicht ist. Seine Scala des Tugendhaften ist deshalb unsicher und seine Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Sittlichem undeutlich. Dennoch sind die Bestimmungen über das, was gemein ist, 181^{b}, und was durch's Gesetz verboten werden müßte, 161de, und dann seine längere Auseinandersetzung über die politische Bedeutung der Männerliebe zu würdigen. Mit ihrem Blendlings-Charakter zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Egoismus und Tugend wird diese letztere schwerlich einem Staate zu gesundem Daseyn helfen und von einem gesunden Staate wiederum nicht gefördert werden. Vielmehr erleichtert nur eine sittliche Liebe, Freundschaft mit dem Hinstreben auf das Gute, das Aufgehn in das einen Staat verbürgende und seine Organisation in höherem Sinne vereinigende und erweiternde Leben. Dabei bleibt es unentschieden, ob Pausanias' Lob über Athen, einseitig wie es ist, in Wahrheit vielmehr nach Platonischer Absicht der Stadt zum Tadel ausschlagen, oder ob es nur zeigen soll, wie sich Pausanias die Sache nach seinem Sinne zurecht zu legen weiß.

Eryximachos' Rede, anknüpfend an die vorherige, in welcher sie die Unterscheidung des schlimmen und guten Eros hauptsächlich nur in Bezug auf die Seele einseitig durchgeführt zu finden glaubt, führt dieselbe auf's physische Gebiet über. Er nimmt ein krankhaftes, maaßloses Streben in den Erscheinungen der Natur als schlimmen Eros, ein gesundes und maaßvolles als edlen Eros an, und versinnbildlicht dann den Einklang beider Bestrebungen in der ὁμόνοια und bildet so eine ähnliche Theorie, wie Pausanias aus dem ethischen, aus dem physischen Gesichtspunkte aus, und danach scheint es, als wäre die Herakleitische Philosophie bestimmt, diese Theorie zu vertreten. Herakleit wird genannt. Dabei befaßt er die Arzneikunst unter diesem vermittelnden Eros und sucht auch unter ihr die Tonkunst ähnlich zu befassen. Denn der Eros veranlaßt die Harmonie und die Melopöia, welche die Lust, indem sie dieselbe ohne Ueber-

maaß genießen läßt, zur Sittlichkeit und einer Wirkung des himmlischen Eros verwandelt. Herakleit's ursprünglich in weiterem Sinne giltige Worte *): ἓν διαφερόμενον αὐτὸ ἁυτῷ ξυμφέρεσθαι ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας: erleiden dabei einer besondern Anwendung auf die Tonkunst, ohne jedoch auszuschließen, daß sie auf die Ausgleichung der Gegensätze auch jener Erscheinungen zu beziehen seyen, die wie Witterungskunde, Sternkunde und Mantik, zum Theil mit andern, als rein physischen Gegenständen, zu thun haben. Weil Platon einer solchen Theorie der Gegensätze, zumal in ihrer Anwendung auf sittliche, fremd war, darf dem nicht beigepflichtet werden, wenn Steinhart (Einl. zum Symposion S. 231) in der „Unentschiedenheit und Dunkelheit des Eryximachos merkwürdige Ahnungen und mancherlei Platonisches“ findet.

Aristophanes gibt die Unterscheidung des doppelten Eros auf. Durch eine neue, überwiegend dichterische Darstellung veranschaulicht er einen Gedanken, wonach die Liebe das menschliche Leben durch es selber zu erfüllen trachtet. Nicht inne wird er, daß die Liebe dies menschliche Leben vielmehr durch ein ihr zu erstrebendes, über dasselbe hinausgehendes Höhere zur Vervollkommnung leitet. Er setzt den drei Aeußerungen der Liebe, dem Geschlechtstriebe, der Frauen- und der Männerliebe, in einer vormaligen Ganzheit des menschlichen Wesens einen dreifach gearteten Typus. Je vorzüglicher die eine Liebe ist als die andere, je vorzüglicher ist wohl demgemäß auch ihr Typus. Dieser ist somit nicht recht geeignet statt des Obigen den „Be-

---

*) Lassalle: Philos. des Herakleitos I, 105 bes. 112 flg. Anders Susemihl a. a. O. S. 379 flg., der sich an Cäsar (Zeitschr. f. d. Alterth.-Wissensch. 1847 S. 32—35) anschließt. Noch anders Bernays im Rhein. Mus. 1850 S. 94 Anm. 1. — Eryximachos an unserer Stelle faßt dasjenige, dem das Eine beim Herakleit verglichen wird, zunächst als aus der Tonkunst entnommen, aber dann ferner auch das verglichene Eine selbst als das Harmonische in weiterer Bedeutung auf. Dadurch wird ihm die Tonkunst als solche eine erotische an bestimmten Gegensätzen, die er mit der Arzneikunst und den andern Künsten, welche er anführt, auf eine alle umfassende Grundlage zurückführen möchte.

griff der Gattung" allein auszudrücken, „zu welchem sich unangemessen zu verhalten das Individuum fühle und deshalb den Trieb habe, den Unterschied aufzuheben und im Andern seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integriren und durch diese Vermittlung die Gattung zur Existenz zu bringen," wie dies Schwegler meint*). Dies liegt mit darin; aber es ist nicht bloß ein Typus zwischen Mann und Weib, sondern auch ein Typus für die Liebe der Frauen und für die Liebe der Männer unter einander Auch müßte, wenn Schwegler's Ansicht einfach gölte, in den Gattungsbegriff der Freundschaftstrieb aufgenommen werden, der doch auf ein von ihm unabhängiges Wesen sich richtet. Die Eigenthümlichkeit der Liebe als eines Triebes nach Ergänzung, Erfüllung, als einer Zeugung scheint dasjenige in dieser Rede enthaltene Moment zu seyn, welches Platon zu acceptiren geneigt ist. Aber ihm erscheint als Mangel das Fehlen eines allgemeineren Mittelgliedes, wie es in Sokrates' Rede das Schöne ist, um in der Liebe, wie in einer Stufenfolge von Bestrebungen, das physische und sittliche Leben des Menschen zu umspannen und dies und die Zeugung weder an der andern Hälfte, noch an dem Ganzen am Menschen als solchen, sondern am Schönen und Guten zu vermitteln.

Agathon's durch dichterische Sprache in Versen, in Antithesen und Parallelismen ausgezeichnete und in seinem Styl gehaltene Rede läßt zweifelhaft, ob sie nicht mehr als eine in der Form besonders auffällige, als um ihres Inhalts halber die fünfte Stelle einnimmt. Denn nicht wohl läßt sich ein gewisser Fortschritt, eine auf einanderfolgende Ergänzung des Vorhergegangenen durch das Nachfolgende in den Reden verkennen. Schließt doch z. B. Eryximachos' an Pausanias' Rede ostensibel als ein Conglomerat sich an. Stellt sich doch Sokrates' Rede nicht bloß in Gegensatz zu der des Agathon, sondern zu allen vorhergehenden, weil sie nicht mehr im Eros den Gott, sondern

*) „Composition des Platonischen Symposions" S. 27.

den Dämon entwickelt. Wir müssen jedoch beachten, daß wenn die einzelnen Reden verschiedene selbstständige Darstellungen der Liebe sind, durch welche sich dieser Begriff immer reicher entwickelt, jede folgende Rede schon durch die ihr eigene neue Wendung als einen Fortschritt sich darstellt. Ferner gelangt ja keine der der Sokratischen Rede voraufgehenden Reden zu einer genügenden Entwicklung der Liebe. Hinter des Sokrates Rede bleiben alle zurück und diese verhält sich zu ihnen, wie Schwegler richtig bemerkt, nicht abschließend, sondern als allein nur die philosophische Liebe enthaltend.

Ein in jenem Sinn gefaßter Fortschritt in den Reden wird von jedem einzelnen Redner selber schon in dem Rückblick, den er auf die vorhergehenden wirft, bezeichnet und an solchem Rückblick fehlt es auch der Rede des Agathon nicht. Indem er bemerkt, daß ihm seine Vorgänger den Eros mehr wegen der von ihm verursachten Wohlthaten, als ihn selbst um deßwillen, was er sey, gepriesen zu haben scheinen, will er das Letztere nachholen und erst dann auch seine Gaben preisen und so thut er; jenes von 195a — 197b *), dieses bis zum Schlusse. Aber der Inhalt ist mehr formal von Bedeutung und enthält ohne Zweifel für die Gewandtheit und Zartheit des dichterischen Ausdrucks die treffendsten Beweise.

Jedoch dient der Anlauf, den diese Rede nimmt, und welchen Sokrates gewissermaaßen nur lobt, um das Ungenügende darin zu zeigen, zur Anknüpfung an die nun nach einem Zwischengespräche folgende Darstellung des Sokrates über den Eros als Dämon, und so mag auch dieser mittelbare Zweck der Agathonschen Rede sie zu der Stelle, die sie einnimmt, berechtigen. Passend bietet sie durch das Zurückgehn auf die mythische Person des Gottes dem Sokrates die Gelegenheit, jenes weder in dem Sinnlichen, noch in dem Menschen, als solchen,

*) Bis *ὅθεν δὲ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἔρωτος ἐγγενομένου κτλ.* und dann zwar erst 197c bestimmter für Menschen: *οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ Ἔρως πρῶτος αυτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιοῦτων ἀιτίος εἶναι.*

zu suchende Wesen und Wahre, welches der Eros nicht ist, sondern worauf er gerichtet ist, als das Schöne und Gute, und einestheils den Eros als den Dämon und Vermittler, anderntheils den Begriff der Liebe als den der Zeugung zu erforschen. In der genauen Parallelität des Typischen und Begrifflichen ist in dieser Rede alles Ueberflüssige und Ueberschüssige vermieden, ein Vorzug, dessen sich die vorhergehenden Reden alle nicht konnten rühmen. Ueberhaupt aber unterscheidet sie sich von diesen durch den in der Stelle 198—199[c] auseinandergesetzten Gesichtspunkt, daß sie dem Schein die Wahrheit und den ausschließlichen Lobreden eine nicht bloß auf Lob berechnete, sondern wahrhafte Schilderung entgegenzustellen im Begriff ist.

Der aus der weisen Mantineerin Diotima's Munde gegebene Bericht knüpft zu dem Ende an das in dem Gespräche mit Agathon gewonnene Resultat unmittelbar an. Wenn nämlich in diesem auseinandergesetzt wird, daß die Liebe, als ein Theil der Begierde, der Gegenstand, das Schöne auf das sie gerichtet ist, nicht selbst sey: so wendet dies Diotima im weiteren an, um von dem Eros zu zeigen, daß er weder das Schöne und das demselben verwandte Gute, noch aber auch das Häßliche und Schlechte, sondern ein Mittleres sey. Es erinnert dies deutlich an das „weder Gute noch Schlechte" im Lysis. Ein Mittleres ist z. B. die richtige Vorstellung zwischen Wissen und Nichtwissen, 202[e]. So ist der Eros als Dämon ein Mittleres zwischen Göttlichem und Sterblichem. Umgesetzt aus dem Typischen und auf das Wesen der Philosophie angewandt: eben auch der Grund der Philosophie ist ein ekstatischer Trieb.

Denn wie im Phädros ein solcher Trieb der erste Ausdruck und der Anfang der Philosophie, so ist dies auch hier der Fall, und wie dort in der Mania, so werden hier im Dämonischen dieselben ekstatischen Zustände, Weissagung, dichterische Begeisterung, unterschieden.

Was die Stelle im Gastmahl in dieser Hinsicht auszeichnet, sind einige in die Genealogie des Eros eingefädelte, nachher in des Alkibiades Rede bis zur bezeichnendsten Aehnlichkeit

am Sokrates wiederholten Eigenthümlichkeiten, nämlich besonders seine Armuth, seine Unschönheit, sein Muth und seine Abhärtung, der Zauber seines inneren Schönheitsdranges und seiner Kunst mit dem mächtigen Zuge nach Weisheit.

In dem Liebesbegriffe tritt ferner aus der Stelle 204[c]—206[a] wiederum der schon dem geschichtlichen Sokrates angehörige Satz entgegen, daß der letzte Grund aller Liebe das Gute sey, weil es glückselig mache: ein Satz, wie er ja ebenfalls dem Lysis sowohl, als dem Phädros eigen und hier nur in anderer Ausführung erscheint*).

Die Aeußerung dieser Liebe des Guten wird alsdann 206[b] mit dem Namen der Zeugung, *κύησις*, im Schönen bezeichnet. Der Name nur ist neu, da das, was er bezeichnet, theilweise auch im Phädros 251[bc] durch des Gefieders Wachsthum, wenn auch mehr in individueller Beziehung auf ein Liebesverhältniß, enthalten ist.

Hier entwickelt Diotima den Begriff allgemeiner. Die in der Zeugung sich äußernde Liebe ist, wie sich aus 206[e]—207[a] ergibt, zunächst im Gebiete des Werdens und äußert sich so, weil die Zeugung ein ewiges Werden ist und durch dies Merkmal, nämlich durch den Trieb, wenigstens im Werden und im Wechsel des Vergehens und Entstehens die Ewigkeit dessen, was sie betrifft, zu erhalten, dem Begriffe der auf den ewigen Besitz des Guten gerichteten Liebe entspricht. In dieser Gestalt tritt sie, wie 207[a—d] lehrt, im Thierreiche unbewußt, aber auch im Gebiete des menschlichen Bewußtseyns und der menschlichen Sitte, wo das Werden nicht minder herrscht, auf. Auch Sitte, Meinung, Begierde, Affecte, Erkenntniß wechseln entstehend und vergehend. Die Zeugung äußert sich hier im Her-

*) In dem in dieser Stelle enthaltenen Versuch, den Umstand zu erklären, warum, da doch Alle das Gute lieben, von Allen nicht gesagt werde, daß sie lieben, kommt auch jene Beziehung auf des Aristophanes Lobrede vor, durch welche das, was dieser Liebe nannte, das Suchen des Menschen nach seiner Hälfte, nicht etwa als ein Theil dessen bezeichnet ist, was Sokrates Liebe nennt, sondern dieser meint, daß die Liebe weder eine Hälfte, noch ein Ganzes betreffe, es sey denn das Gute.

vorrufen des Verschwundenen, und Nachsinnen, Gedenken z. B. ist nichts anderes, als sie. Sie ist überhaupt das Mittel, durch welches das Werdende, das Sterbliche, auf eine andere Art als das Unsterbliche, an der Unsterblichkeit Theil nimmt.

Zeugung liegt auch der Ehrliebe zu Grunde und schafft vermöge ihrer Künstler und Staatsmänner, weil die berufenen Naturen in der Erzeugung von Tugend und Weisheit jenen ewigen Besitz des Guten erstreben, auf den sie die Liebe hinweist.

Endlich ist es auch die Zeugung, welche den Philosophen um desselben ewigen Besitzes des Guten willen von Jugend an zuerst zu einem Freundschaftsverhältnisse um der körperlichen, dann um der sittlichen Schönheit halber, sodann zu den Wissenschaften und endlich zu der umfassenden, unwandelbaren, immer sich gleichen, einartigen Idee treibt, als dem Grunde alles Einzelnen, was an ihm Theil hat, als dem, was ihn wie in einer Stufenfolge von einem zu anderem Schönen zu ihr, als dem letzten Grund und Ziel führt.

Sieht man zwar aus alle diesem zu dem bisher aus dem Lysis und Phädros gewonnenen Begriffe von der Philosophie nichts eigentlich Neues hinzutreten — denn die Idee als ihr eigentlicher Gegenstand war auch im Phädros, wenn auch in noch dichterischerer Weise, und das Gute als das im letzten Grunde der Seele Streben Ausfüllende war schon im Lysis —: so ist diese Entwicklung in einer anderen Beziehung, nämlich für die dauernde gleichartige Anschauungsweise Platons wichtig. Wir wissen nämlich, daß das Symposion nicht wohl vor 385 v. Chr. verfaßt seyn kann aus der Stelle 193ᵃ in der Rede des Aristophanes. Und wenn wir auch nicht bestimmt wissen, wie viele Zeit nachher es geschrieben seyn mag*): so genügt

*) Die in der erwähnten Rede vorkommende Erinnerung an die bekannte und berüchtigte Zerstreuung oder Zertheilung der Stadtgemeinde der Mantineer ist gewiß. Seltsam ist die Ansicht, daß die Stelle, statt auf dies geschichtliche Ereigniß, nach einer von Hommel (in seiner Ausgabe des Gastmahls S. 405) unter Veränderung des ὑπὸ in ἀπὸ vertheidigten Con-

doch jene Thatsache schon, um zu erkennen, daß, wenn ja bisher noch keiner der Erklärer Platons alle drei bisher besprochenen Gespräche, Lysis, Phädros, Gastmahl, der Zeit nach dicht mit einander verknüpfte, Platon zu verschiedenen Zeiten, die sich, nach dem Symposion zu urtheilen, bis in seine vorgerückteren Jahre erstreckten, über die ähnliche Sache auch ähnlich dachte und denselben Begriff der Philosophie, wenn auch in verschiedener Art behandelt, im Wesentlichen festhielt.

Aber wir wenden uns, um, dem leitenden Gedanken des Gastmahls gemäß, den Philosophen in dem Sokrates typisch dargestellt zu sehen, der Rede des Alkibiades zu, die diesen letzteren betrifft.

Am Ende der aus Diotima's Munde berichteten Rede bekennt Sokrates seine volle Uebereinstimmung mit dem Gesprochenen, sowie daß er darnach verfahren sey und gelebt habe. Das ist ein Zeichen, um in der Rede des Alkibiades ihn in diesem Verfahren und Leben entsprechend dargestellt zu finden. Aus keiner anderen Absicht, als jenes typisch an dem Sokrates zu zeigen, findet die Schilderung des Alkibiades ihren Platz. Des Sokrates Rede aber hat das, was er typisch offenbaren soll, ihn selber aus Diotima's Munde darlegen lassen. Wofür der dargestellte zu gelten habe, ist einfach klar: für einen rechten

---

jectur auf eine physische, durch hohe Gebirgsketten zwischen Arkadien und Lakedämon getroffene Scheidung gehe. Die Stelle enthält einen Anachronismus, da das gedachte Ereigniß 385 v. Chr. fiel, während das Gastmahl in's Jahr 417 v. Chr. fällt. Jedoch scheint es nicht nöthig, für die Zeit der Abfassung des Gastmahls die nächste Zeit unmittelbar nach dem Ereigniß anzunehmen. Wenigstens war das Ereigniß „im Punkte der Entehrung, wie der Beraubung eins der härtesten, welches gegen freie Griechen in Ausführung gebracht wurde“ (s. Grote a. a. O. S. 337 ff.) längere Zeit nachher in frischem Andenken. Isokrates gedenkt desselben in dem erst 380 v. Chr. veröffentlichten Panegyrikos noch lebhaft. Endlich erwähnt Schleiermacher a. a. O. S. 259, daß das Andenken daran von Neuem wieder hätte lebendig werden können und müssen, als 370 v. Chr. Mantinea wieder auferbaut wurde, daß mithin auch aus dieser Zeit die Anführung der vormaligen Theilung mit demselben Erfolge könnte eingewebt seyn. Gewiß nicht unrichtig.

mit dem Philosophen identischen Erotiker, der den in den vorhergehenden Reden und Rednern vorgeführten Richtungen gegenüber den Weisheitsliebenden repräsentirt.

Wie aus erlebter Erfahrung heraus schildert bilderreich Alkibiades die ergreifende Einwirkung des einem Silen-Bilde mit Pfeifen und Flöten verglichenen Sokrates auf ihn, der, wie jenes in dem verschlossenen Inneren Götterbildsäulen enthält, in seinem unscheinbären Aeußeren ein reiches, hohes inneres Leben trägt. Aus diesem Inneren entströmt ihm, wie ein Flötenspiel dem Marsyas, in Reden ein hinreißender Zauber, der Herz und Sinn auf's Tiefste ergreift und das Leben selbst, das er berührt, wie zu einer Umkehr in sich selber zwingt, wenn es eitel und hohl ist. Man sieht an diesem Zuge, wie sehr in diesem Weisen das Leben als zum Ausdruck und zur Erscheinung gekommen dargestellt ist, welches schon im Anfange dieses Aufsatzes als dem Begriffe der Philosophie in Platons Sinne eigen erkannt wurde. Aber in dem Widerspruche des Aeußeren zu seinem innerlichen Wesen ist Sokrates jenen Silenenbildern noch ferner ähnlich. Ihn läßt sein Inneres nicht an dem Wohlgefallen am körperlich Schönen, nicht an einem darauf begründeten Freundschafts-Verhältniß haften. Auch dies hat Alkibiades zu schmerzlicher Erfahrung an ihm erlebt. Jenen treibt der Weisheitsdrang und mit ihm treibt es auch den von ihm Ergriffenen über ein solches Verhältniß hinaus, dessen auch höchstes Opfer gegen das, was der Weise an sittlichem Gehalte zu bieten hat, wie Kupfer gegen Gold ist. Die Philosophie ist eben, wie sich aus diesen in der lebendigsten Weise hervorgehobenen Zügen ferner ergiebt, ein gegenseitig bildender und veredelnder Trieb. Aber nun hat dieser Trieb auch Gestalt gewonnen, sey es in der das Sinnliche beherrschenden Tugend, in Besonnenheit und Tapferkeit, sey es in der Kraft angestrengtester Erkenntniß. Alkibiades führt auch hiefür jene berühmten und traditionell gewordenen Züge an, wie sich Sokrates vor Potidäa und wie bei Delion zeigte. Denn, wie schon erwähnt, die Tugend integrirt der Philosophie.

Wie zu den aus des Alkibiades Schilderung in typischer Lebendigkeit erkennbaren Hauptbestandtheilen die einzelnen in das ganze Werk eingestreuten charakteristischen Merkmale des Sokrates hinzutreten, ist theilweise schon bemerkt. Auch der Schluß des Gastmahls trägt, wie ebenfalls hervorgehoben, noch das Seine bei, um aus der, bald nach gehaltenen Reden eintretenden wilden und lärmenden Scene das Bild des Weisen emporzuhalten.

Mag es aber immerhin nicht nothwendig seyn, diese Darstellung des Philosophen als eine und verschiedene, als eine andere Hälfte desselben aber die Darstellung im Phädon zu erkennen; mag es also nicht nothwendig seyn, anzunehmen, daß zwei zusammengehörige Hälften, Symposion und Phädon, ein Ganzes bilden, wie dies Schleiermacher in manchen Punkten vielleicht feiner, als richtig hat durchführen wollen: da es jedenfalls einleuchtet, daß die Person des Sokrates im Gastmahl zu dessen Inhalt der Person desselben im Phädon zu dessen Inhalt in manchen Punkten analog und hier, wie dort, der Inhalt zur Darstellung der Person in ähnlichem Verhältnisse ist: so dient es auch unserem Zwecke, der Erkenntniß des Begriffes der Philosophie, zur Vervollständigung, wenn wir den Phädon hier anschließend nach obigen Beziehungen betrachten.

Denn der Phädon enthält, um dies Allgemeine voranzustellen, als Grundgedanken ein an der Frage nach der Unsterblichkeit der Seele erläutertes Bild des durch seine Todesfreude nach Platonischer Ansicht richtig vom Ewigen, vom Wesen, von der Idee durchdrungenen Weisen, für welchen er den Sokrates in seinem Verhalten beim Sterben als Typus benutzt hat. Es darf zwar dies nicht dahin mißverstanden werden, als ob Anfang und Schluß des Phädon, als ob namentlich die Stellen 57—61[d] und weiter bis 69[e] und dann 114 bis zu Ende, worin der todesfrohe Philosoph veranschaulicht ist, die Hauptsache seyen. Aber doch sind beide dadurch besonders wichtig, weil von demjenigen Leben der Seele, das der Begriff der Philosophie in sich faßt, sowohl der Umstand, daß eben nur

die Unsterblichkeit der Seele, nicht etwa ihre getrennte Existenz vom Körper, die vielmehr mit dem Begriffe der Philosophie schon gegeben ist, zu beweisen versucht wird, als auch die Weise, wie die Unsterblichkeit begründet wird, von vornherein abhangen.

Das in's Licht zu heben, dazu gehört freilich ein näheres Eingehen in den Inhalt des Phädon. Eines solchen darf sich also unsere Arbeit nicht überheben.

In keinem fast der Platonischen Gespräche kann die zu dem Inhalt stimmende Form verkannt werden. So wird auch beim Phädon die passende Beziehung anzuerkennen seyn zwischen beiden und des mehr Aeußerlichen auf das mehr Innerliche. So gleich schon, daß das Gespräch, der stille Wiederbericht eines Verehrers des Sokrates an einen andern, gehalten und ernst wie Nachklang der Todes-Scene ist. Alles im ersten Gespräch zwischen beiden zur Geschichte der letzten Tage des Sokrates Gehörige enthält eine würdige Bedeutung in Bezug auf das Ganze. Aber zu viel deuten liegt hier nahe*). Rettig (über

*) Wie dies schon hinsichtlich des im Eingang vorgeführten Echekrates aus Phlius geschehen ist. Es ist der von Diogenes Laertius VIII, 46 und übereinstimmend von Jamblichos in der verderbten Stelle de vita Pythag. aus Aristoxenos genannte Pythagoreer, zu den letzten dieser Secte gehörig und Schüler, wie es scheint, des Eurytos und Philolaos. Die Wahl seiner Person berechtigt nicht, im Phädon einen von dem Pythagoräismus specifisch abhängigen Gedankeninhalt zu erwarten. Sondern wir haben zu gestehn, daß den Umstand, ihm von dem ebenfalls aus uns nicht bekannter Absicht gewählten Phädon aus Elis, einem Schüler des Sokrates, das Gespräch vorlesen zu lassen, ein uns unbekanntes Interesse veranlaßt hat. Susemihl vermuthet, daß der Phädon eine Widmung an ihn sey. Bemerkenswerth ist wohl, daß wie Echekrates ein Pythagoreer, so auch die beiden, im ersten Abschnitt als die hauptsächlichen Redner sich betheiligenden und nachher fast das ganze Gespräch ausschließlich mit Sokrates durchführenden beiden Thebaner Kebes und Simmias frühere Zuhörer des Pythagoreers Philolaos sind. Dennoch kann durch diese Staffage keine nähere Verwandtschaft der Platonischen Unsterblichkeits-Lehre mit der Pythagoräischen oder ein Hervorgang jener aus der Seelenwanderungslehre dieser begründet werden. Jene hat vielmehr ihre Quelle und ihren Verlauf specifisch in eigenthümlich Platonisch-Sokratischen Gedanken. Was von Pythagoräischem, sey es in Bezug auf die Fortdauer der Seele, sey es in Rücksicht auf die An-

Platons Phädon) hat das Gespräch zwischen Echekrates und Phädon für einen ersten Abschnitt des Eingangs erklärt, der die ersten beiden Kapitel umfaßt. In ihm ist mit Absicht die Erzählung derjenigen Vorfälle vor Sokrates Tod und nach seiner Verurtheilung ausgewählt, welche die folgende Darstellung des Verhaltens des sterbenden Philosophen beleuchten sollen. Die Beschäftigungen des Sokrates während des durch die Choreia in Delos verursachten Aufschubes des Todes sind für den Charakter, die Stimmung und das lebendige Gottes- und Pflichtbewußtseyn desselben wichtig. So steht bei dem Interesse der beiden Unterredner an der gemeinschaftlichen Erinnerung auch der Eindruck zwischen Mitleid und Freude, welchen die Gegenwart bei dem Sterbenden auf den Phädon machte, mit dem Geist in Einklang, der über der Scene im Gefängniß waltet.

In diese führt der zweite Abschnitt des Eingangs bis 61[d] ein, und zwar den vom Gastmahl her bekannten Apollodoros, den in dem „Euthydemos“ vorkommenden Kritobulos und Kriton, den in dem Kratylos auftretenden Hermogenes, den in der Apologie erwähnten Epigenes, Aeschines, Antisthenes, den im Lysis und Protagoras anwesenden Ktesias und Menexenos, dann Simmias, Kebes, Phädonides aus Theben und die im Theätetos auftretenden Euklides und Terpsion aus Megara. Platon selbst führt sich als durch Krankheit an der Anwesenheit verhinderten ein und mit ihm fehlen auch Aristippos und Kleombrotos. Sie finden Xanthippe, die Gattin, beim Sokrates, ihr Söhnchen auf dem Arm tragend. Weil sie beim Anblick der Eintretenden aufschreit, wird sie, um durch ihren Jammer nicht beunruhigt zu werden, sondern in Ruhe, wie sich ziemt, zu sterben, entfernt.

Sokrates sitzt nun, die Knie hinaufgezogen, auf seinem Lager und bemerkt, das der Fessel entledigte Bein sich reibend,

---

sichten über die Erde und ihr kosmisches Verhalten der Phädon berührt, das wird aus dem vollständigeren und zusammenfassenden Ganzen mehr berichtigt oder abgewiesen, als angenommen.

wie sonderbar das sey, was Menschen angenehm nennen und wie wunderbar sein Verhältniß zu dem, was das Gegentheil scheine, dem Schmerz. Zusammen nie vereint beim Menschen, müsse doch von dem nach dem Einen Trachtenden gewöhnlich das Andere auch mitgenommen werden, wie wenn sie am Ende aneinander geknüpft seyen. Gewiß hätte, meint er, Aesopos daran eine Fabel erdacht, daß ein Gott die Feindseligen, die er habe trennen wollen und nicht zu trennen vermochte, an ihren Ausgängen verknüpfte. Die Erwähnung des Aesopos erinnert den Kebes an die ungewohnte dichterische Beschäftigung, welcher sich Sokrates im Kerker gewidmet habe, und veranlaßt ihn im Namen des im Phädros erwähnten Dichters Euenos nach dem Warum zu fragen. Die Antwort, daß es geschehen sey, um sich klar zu werden, was gewisse Träume bedeuten wollten, die ihn wiederholt früher aufgefordert hätten, Musik zu treiben, scheint eine Eigenthümlichkeit des Sokrates anzudeuten, vermöge der er auch seinen Lebens-Beruf als Philosoph nicht ohne den Glauben an eine religiöse, ihm von Gott gebotene Sendung ergriffen und sich, nach der Apologie, als im Dienste des Apollon stehend betrachtet hat.

Indem Sokrates sogleich den Kebes bittet, überdies dem Euenos zu melden, daß er ihm, wenn er vernünftig sey, bald folgen werde, bemerkt Simmias den Unterschied eines Mannes, wie Euenos ist, von Sokrates, weil ein solcher Wunsch jenem fern liegt. Dem Philosophen geziemt eine Todesfreude nicht weniger, als ein ruhiges Ausdauern im irdischen Leben. Davon, also von einer Eigenthümlichkeit des Philosophen, ist nun von 61^d — 69^e die Rede.

Diese ganze Darlegung, eigenthümlich Platonisch, hängt zusammen mit der Ansicht vom Philosophen überhaupt, dessen Typus Sokrates ist. Wäre sie verstanden, so könnte sie keinen Anlaß geben, den Wunsch zu sterben dem Verbot, sich zu tödten, entgegenzustellen, wie es der Mitunterredner Kebes thut.

Einfache Betrachtung lehrt die Stelle 61^d — 62^c dahin verstehen: in Sokrates war die Pietät, mit der er an eine Ge-

meinschaft mit dem Göttlichen glaubte, dem verwandt, was er als Freude am Sterben ausspricht. Sie ist nicht die an der Auflösung, sondern am Leben, an einem dem Philosophen entsprechenderen Leben, als das irdische erscheint. Das Sterben-Wollen ist umgesetzt in ein Leben-Wollen, aber das irdische Leben dem Ewigen geweiht. Durch letzteres verknüpft sich unmittelbar mit dem Glauben an Gott auch die Anerkennung des Unrechts im Selbstmord*).

Für uns wichtiger noch ist der Abschnitt 62c — 69e. Wird 63bc der Glaube an ein nach dem Tode erwartetes besseres Geschick den 62c — 63b ausgesprochenen Zweifeln widerlegend entgegengehalten, so folgt dieses Glaubens nähere Begründung. Derselbe wurzelt in dem, was ein Philosoph nach Platonischer Ansicht ist, und dessen Schilderung, mit anderen Worten die Entwicklung des Begriffes der Philosophie, begründet jenen Glauben. Der Sinn desselben ergiebt sich durch folgende Punkte: Wenn der Tod ja eine Trennung der Seele vom Leibe ist, sich's aber für den Philosophen 1) nicht geziemt, um sinnliche Triebe und Genüsse sich zu bemühen, sondern geziemt, sein Streben auf das Sittliche zu richten: so trennt er selbst damit schon gewissermaaßen die Seele von der Gemeinschaft des Leibes. 2) Der Leib ist dem Erwerbe vernünftiger Einsicht hinderlich, die Sinne haben keine Wahrheit für den Menschen. Weil durch's Denken der Seele das Seyende klar wird, sie aber, frei von leiblichen Störungen am besten denkt, so scheidet sich der Philosoph auch in diesem Punkt von dem Leibe. Wenn nun 3) die Ideen das

*) Im Hinblick auf die von Susemihl über den mythischen Charakter in diesen Stellen gemachten Bemerkungen gilt uns, daß die Vorstellungen, soweit sie Platon eigenthümlich und soweit sie Andern angehörig, in letzterer Hinsicht mit keinem größeren Recht mythisch genannt werden, als mit welchem die ersteren es auch sind. Was ihm von Fremden nicht klar und annehmbar scheint, bemerkt er; mit dem Annehmbaren identificirt er sich. Eschatologische Vorstellungen treten im Folgenden stets der wissenschaftlichen Begründung an die Seite, und ihrer Natur nach dichterisch, wiederholen sie im Phädon ein ähnliches Verhältniß, wie es um des personificirten Eros halber im Gastmahl war, nämlich ein Mit- und Durcheinander zwischen Dichterischem und Wissenschaftlichem.

Wesen und Wahre sind und unsinnlich sind und das Wesen, je reiner gedacht, je mehr erkannt wird: so rechtfertigt sich das Streben des Philosophen, der, wenn Einer, am besten das Wahre erkennen wird, sich von allem störenden Sinnlichen frei haltend.

Eine Selbstschilderung des Philosophen 66ᵃ — 67ᵇ vervollständigt diesen Begriff. Die Vernunft zeigt ihm den Weg zur Erfüllung seines Strebens. Der Leib widerstrebt ihr durch Bedürfniß und Trieb und Leidenschaft. Wenn Befreiung vom Leibe zur lautern Erkenntniß nöthig: so macht der Tod der Seele diesen Erwerb zugänglich. Macht die Vereinigung nach Leib und Seele denselben unmöglich: so ist entweder nie Einsicht, wenn immer eine solche Verbindung ist, was anzunehmen jedoch die Erklärung des Todes nicht erlaubt; oder Einsicht ist nach dem Tode, soweit er die Vereinigung löst. Eine Vorstufe für den Tod ist in diesem Sinne das philosophische Leben, dessen Ziel nach dem Tode. Derjenige, welcher den Tod fürchtet, ist im Leben kein Philosoph, und Tugenden erwachsen diesem in consequenter Weise mit seinem Verhalten.

Da nun ein solcher auf der erwähnten Erklärung des Todes beruhender, die Fortdauer nach demselben in die Gründe für die Todesfreudigkeit einschließender Begriff der Philosophie nicht etwa im Folgenden Veranlassung giebt, jene entscheidende Erklärung des Todes selbst zu erweisen und zu begründen, wodurch die Frage nach der Seele erst im Princip erledigt werden könnte: so gilt vielmehr dieser Begriff, und da die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele im Verhältniß zu jener principiellen Frage secundäre Bedeutung hat: so zeigt sich das oben im Grundgedanken angegebene Verhältniß als richtig und die Frage über die Unsterblichkeit der Seele erläutert den Begriff der Philosophie*).

In den Einwänden gegen die Unsterblichkeit der Seele

*) Die Behandlungsweise dieses Begriffs eine subjective zu nennen, wie Susemihl will, ist nicht im Sinne der Stelle. Das Streben des Philosophen ist so objectiv, wie die Ideen, welche es rechtfertigen. Die folgenden Gründe für der Seele Unsterblichkeit geben, was die Ideen betrifft, nur nähere Details.

wird nicht, daß Seele und Leib im Tod getrennt werden, vielmehr die selbstständige Fortdauer der ersteren bezweifelt. Es handelt sich um ihr Verhältniß zur Dauer uud um ihre Beschaffenheit. Wenn z. B. ausgesprochen wird, sie könne wie ein Odem oder Rauch nach dem Tode verwehn und vergehn, so wird weder ihre Trennung vom Leibe geleugnet, noch jene Definition des Todes angegriffen. So ist denn auch die Prüfung der Frage, ob die Seele nach dem Tode erkennend dauere und unsterblich sey, das ausgesprochene Thema der folgenden, die verschiedenen Einwände fortlaufend wiederlegenden, mit sittlichen und dogmatischen Betrachtungen verwebten Erörterung. Diese aber ist eine des sterbenden Philosophen würdige, zu dessen Bilde dienende, von keinem Komödien-Dichter als leeres Geschwätz und Ungehöriges zu verurtheilende Beschäftigung. Sie erstreckt sich durch den größten Theil des folgenden Gesprächs von 69^{e}—115^{a} so, daß es an episodisch eingewebten zur Charakteristik des Sterbenden geeigneten Stücken nicht fehlt.

Wenn nicht die Hypothese der vom Körper getrennten Seele, wie schon oben bei'm Phädros bemerkt, in dem Begriffe der Philosophie bei Platon eine so sichere Stelle einnähme, wäre im Phädon, wie es scheint, allerdings der Ort gewesen, sie erst selber zu prüfen, ehe von der Unsterblichkeit gesprochen wurde. Ohne sie liegt in der ersten Widerlegung der Annahme, die Seele zerstiebe und sey nach dem Tode nirgends, weil sie etwa wie ein πνεῦμα oder ein καμνός sey, offenbar nichts, als der ewige Wechsel des Entstehns und Vergehns. Nur vermöge ihrer, d. h. jener gedachten Hypothese, nur präsumtiv, ist die Seele neben dem Leibe in diesem Wechsel. Aber dann stehen wir auch in der zweiten Erörterung 72^{e}—77^{a} auf dem Boden das hypothetisch im Begriffe des Philosophen bereits Liegenden mit jener Anamnesis, die, als aus der Platonischen Ansicht von dem Verhältniße zwischen dem Wesen und Scheine sich ergebend, schon vom Phädros her bekannt ist als mit der Seele gesetzt.

Hier ist in dieser Hinsicht nur das Eigenthümliche, daß weil Kebes einräumt, daß die Seele vor dem gegenwärtigen Le-

ben dagewesen sey, im Fall die Behauptung, Lernen sey eine Erinnerung, sich als wahr erweisen ließe, von Simmias Beweise für jene Behauptung erbeten werden. Hieraus nimmt Sokrates Anlaß, anschließend an den Menon, worin oben auch schon 85^b—96^c aus dem Erinnern der Schluß auf eine Unsterblichkeit der Seele war gezogen worden, die Beweiskraft von einer andern Seite, als diejenige der Mathematik ist, zu erhöhen.

Der Beweis hier ist folgender: Es giebt einen mit der Wahrnehmung von irgend Etwas entweder von Aehnlichem oder von Unähnlichem erweckten Gedanken an etwas Anderes, worin Erinnerung besteht, wie z. B. mit der Wahrnehmung eines Knaben der Gedanke an eine Leier kommt, deren er sich zu bedienen pflegte. Wenn von Aehnlichem erweckt, ist er von der Vergleichung begleitet, ob das Wahrgenommene hinter dem Erinnerten nachsteht oder nicht. So auch giebt es eine aus der Wahrnehmung gleicher Dinge erlangte Kenntniß der Gleichheit als solcher, die von diesen Dingen verschieden ist. Denn die einzelnen Dinge sind, beziehungsweise wahrgenommen, bald gleich, bald ungleich nach den Beziehungen, unter die sie fallen, während dagegen die Gleichheit als solche nie als Ungleichheit erscheint. Als ein Verschiedenes also von den gleichen Dingen wird die Gleichheit als solche aus den Dingen in die Seele aufgenommen. Ist nun nach dem Vorigen ein neben der Wahrnehmung von Etwas erweckter Gedanke an etwas Anderes Erinnerung: so ist auch der von den gleichen Dingen erweckte Gedanke an ein von ihnen verschiedenes Andere, nämlich an die Gleichheit als solche, eine Erinnerung.*) Wenn dem so ist, muß dieses ebensowohl vorher gekannt seyn, als in dem angeführten Beispiel die Leier, an die der Knabe erinnerte. Jedoch anderswoher, als aus der Wahrnehmung kann diese Erinnerung an die Gleichheit als solche nicht entstehn. Da die Wahrnehmung der Sinne Alles in ihrem Bereich nur nach derselben, ohne sie zu erreichen, hinstrebend

*) Nicht etwa Abstraction. — Man sieht wie durch diesen Begriff der Anamnesis der **Begriff als solcher** in der Argumentation eo ipso in das **Wesen** umgeschlagen ist.

zeigt, muß sie selbst schon vor der Wahrnehmung, um das Wahrgenommene darauf zu beziehn, nicht sowohl allein die Gleichheit als solche, sondern überhaupt alles Vergleichen an sich, das Gute, Gerechte, Fromme, ὃ ἔστι, erkannt seyn, folglich aber auch, wenn das Erkennen derselben durch die Sinne in der beschriebenen Weise ein Erinnern ist, irgend einmal vergessen seyn, um durch die Sinne wieder erlangt, erinnert werden zu können. Nun ist nur zweierlei möglich: entweder ist jenes Erinnern, oder die Kenntniß ist mit dem Menschen, als solchem, geboren und begleitet ihn stets bewußt durchs Leben. Letzteres ist nicht der Fall. Denn nicht jeder ist im Stande, wie hier eben über diesen besprochenen Punkt Rede zu stehn, während doch begründen und Rede stehn zur Erkenntniß gehört. Wenn also nicht alle Menschen wissen, so erinnern sie sich. In diesem Fall aber, da zum Erinnern sowohl ein Vergessen gehört, als auch ein früher Erlangthaben, muß letzteres, da es nicht dem Menschen, als solchem, zukommt, während Ersteres — das Vergessen — demnach aber bei der Geburt der Fall gewesen seyn muß, vor seiner Geburt von der Seele Statt gefunden haben und die Seele muß früher dagewesen seyn und vernünftige Einsicht besessen haben, — 76[d].

Dieser Beweis ist nun nur gültig, wenn die Annahme der Ideen gültig ist. Denn Ideen sind die Begriffe schon, wenn Erkenntniß in obiger Weise Erinnerung ist.

Als noch hinter der Voraussetzung der vom Körper getrennten Seele liegend zeigt sich also auch hier die Voraussetzung der Ideen, wie im Phädros. Es wurde aber dies auch im Anfang von uns in der Begriffsbestimmung der Philosophie berücksichtigt, wenn das Gute als der Seele angehörig und als Gegenstand ihres Strebens bezeichnet wurde. Voraussetzung bleibt die erstere nicht weniger, so lange der ihr noch zu Grunde liegenden Voraussetzung des Wesens der Beweis fehlt, auf den der Phädon nicht gerichtet ist.*)

*) Nur wenn die Sache so gefaßt wird in ihrer hypothetischen Eigenheit hat Schleiermacher a. a. O. II, 3 Einl. zum Phädon S. 7. Recht, wenn

In diesem Sinne also ist es kein Erweis für die Gültigkeit der oben erwähnten Definition des Todes, keine principielle Erledigung der Frage nach der Seele, wenn durch die von Kebes durch den Einwurf, daß durch die Wiedererinnerungslehre zwar die Prä-, aber nicht die Post-Existenz der Seele erwiesen sey, der Argumentation gegebene Wendung Sokrates sich veranlaßt sieht, auf Grund seiner Annahme von den unsinnlichen, immanenten Ideen, die Seele als solche nach ihrer Beschaffenheit zu beschreiben, 78^b—80^h, woran er bis 84^b verschiedene Vorstellungen über ihre Postexistenz knüpft.

Gemacht ist der Einwurf, daß die Seele möglicherweise im Tode zerstiebe. Was kann zerstieben und was nicht, und zu welchem von Beiden gehört die Seele? Auf die erstere Frage ist die Antwort: das Zusammengesetzte wird auf dieselbe Weise aufgelöst, wie es zusammengesetzt ist; das nicht Zusammengesetzte erfährt keine Auflösung; zu letzterem gehört alles sich immer auf dieselbe Weise Verhaltende, das Wesen, die Idee. Aber die Dinge, ob auch mit der Idee gleichnamig, sind im Gegentheil weder mit sich selbst noch unter einander auf dieselbe Weise, mithin auch nicht unzusammengesetzt, mithin auflöslich. Sind aber die Dinge sinnlich wahrnehmbar und der Wahrnehmung zugänglich, so sind die Ideen denkbar und der Seele zugänglich. Indem es also nach menschlichem Standpunkte Sinnliches oder Sichtbares und Unsinnliches oder Unsichtbares giebt: so ist Jedem einleuchtend der Leib jenem verwandter, die Seele aber, selbst unsichtbar, diesem. Umsoweniger also wird sie zerstieben können, je mehr sie dem, was nicht zerstieben kann, verwandt ist.

Daran wird ferner wiederholend, was theilweise als den Philosophen bezeichnend oben im Abschnitt 62^c—69^d schon hervorgehoben war, noch angereiht, daß die Seele durch den Leib, nicht ohne eigene Beunruhigung, zu dem Sinnlichen gezogen

---

er sagt: „So ist denn die Ewigkeit der Seele die Bedingung der Möglichkeit alles wahren Erkennens und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehn wird."

wird, für sich dagegen der Idee, dem Wesen und Unsichtbaren zustrebt. Denn auf der anderen Seite vermag sie über den Leib zu herrschen, wodurch sie dem Göttlichen gleicht. Auch also aus diesen Gründen, kann, Leib und Seele unter einander verglichen, der Leib zwar nach dem Tode in allen seinen Theilen nach kürzerer oder längerer Zeit zerstieben, die Seele aber kann nicht bloß nicht gleich nach demselben untergehen, sondern sie wird vielmehr als ein schon im Leben möglichst nach Trennung strebendes und in reinerer Beschaffenheit ihn verlaßendes Wesen bei dem ihr Verwandten Verwandtes erlangen, von aller leiblichen Irrsal erlöst.

Daß hier die Seele selber als solche nach ihrem Trieb dasselbe zu seyn scheint, was dort in der Stelle 62c—69d der Philosoph, liegt in dem Begriff begründet, der mit diesem nur einen andern Ausdruck für jene setzt.

Wie sehr man aber mit alle dem auf hypothetischen Boden steht, beweist eindringlich das doch nur die Bedeutung vorstellungsartigen Glaubens an sich tragende Ausmalen der Zustände solcher unreineren Seelen, denen um der mit den sinnlichen Begierden und Lüsten gepflogenen Gemeinschaft halber nach dem Tode der Zug nach dem Sinnlichen anklebt, die sich wie Schattenbilder um Gräber herumtreiben und je nach ihren Begierden und Gewohnheiten entweder in Thiere oder auch wieder in Menschen eingehn.

In dem Uebergange zu den letzten Einwürfen tritt auch der typische Sokrates wieder schön hervor. Als nämlich in der entstehenden längeren, dem Nachsinnen über das Gesagte geweihten Stille Kebes und Simmias mit einander sprechen, fordert Sokrates sie auf, sich nicht zu scheuen, wenn etwa Zweifel sie beunruhigen, deren Erörterung seine Theilnahme passend erscheinen lasse. Das ihm Bevorstehende, seiner Ansicht nach kein Unglück für ihn, dürfe sie nicht irrigerweise zurückhalten, wenn er sie irgend überzeugen könne, daß sie ihm nicht beschwerlich fallen. Denn fröhlicher sey er und bereiter, selbst dem Apoll geweiht, gleich den demselben Gott geheiligten Schwänen, die in der Todesnähe aus Ahnung ihres bevorstehenden Glückes singen.

Darauf erklärt sich Simmias bereit zu sprechen, um, wenn auch Sicherheit in diesen Dingen zu erlangen unmöglich scheine, wenigstens den nach menschlichem Vermögen besten und unwiderleglichsten Grund dafür zu erforschen, um auf diesem, statt eines sicheren göttlichen Grundes, den nicht Jeder zu finden vermöge, sich zu beruhigen, 85[d].

Es wirft daher zuerst Simmias ein: da dieselben Eigenthümlichkeiten, Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit und Einfachheit, die der Seele im Vorherigen beigelegt sind, der Harmonie einer Leier zukommen können, diesem Instrument aber dieselbe, wie dem Leibe, Zusammengesetztheit, — so geht, wenn die Vorstellung von der Seele, daß sie, jenem Verhältniß entsprechend, eine Mischung und Harmonie des Körpers sey, wahr wäre, die Seele mit dem durch Krankheit und Uebel erschlafften Körper, wie die Harmonie der Töne mit dem Instrument zu Grunde, während dann nur die körperlichen Theile bleiben, bis sie verwesen oder verbrannt werden.

Dann aber erhebt, ehe noch jenes widerlegt wird, Kebes folgenden Einwurf: Ist auch die Seele vor ihrem Erscheinen in menschlicher Gestalt dagewesen und ist sie auch dauernder, als der Leib: so kann sie dagegen möglicherweise ähnlich zum Leibe gleichsam als ihrem Gewande sich verhalten, wie ein Weber zu den für sich gefertigten Gewändern. Obwohl dieser manches Gewand webt und überdauert, kann doch ein zuletzt gewobenes ihn überdauern. In welchen Formen demgemäß die präexistente Seele auch lebe, und wie viele Leiber sie auch an dem in beständigen Fluße während seines Lebens körperlich wechselnden Menschen, das Verbrauchte ersetzend, sich webe und verbrauche: sie muß, wenn sie umkommt, ihre letzte Bekleidung noch haben und eher, als diese umkommen. Wenn daher nicht ihre Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit erwiesen werden könne, würde die Unbesorgtheit des Philosophen um seinen Tod leicht ungerechtfertigt seyn, weil er ohne den Beweis der Unsterblichkeit nicht weiß, ob etwa seine Seele sich nicht ihre letzte Hülle gewoben habe, 88[b].

Im Faden des Gesprächs wird auch hiernach erst Sokrates' Verhalten geschildert, wie so freundlich und wohlwollend er die Einwürfe aufgenommen, wie scharf ihren Eindruck auf die Zuhörer bemerkt und wie schön das Unangenehme desselben zerstreut und sie ermuthigt habe. Zumal gegen den Berichterstatter, den Phädon, gewandt, mit seinen Locken spielend habe er gesagt, nicht morgen, sondern heute schon, aber in dem Fall nur möge er sein Haar zum Trauerzeichen sich abschneiden lassen, wenn sie nicht sollten im Stande seyn, die Bedenken zu entkräften. Weiter dann warnte er, nicht an der Wahrheit aller Untersuchung zu zweifeln, weil es Untersuchungen gebe, die bald wahr, bald falsch erscheinen, und statt den Grund jenes Zwiespalts in der eigenen Unerfahrenheit zu suchen, vielmehr von ihm sich verleiten zu lassen, an Allem skeptisch zu werden. Dies vergleicht er mit dem Menschenhaß, welcher entsteht, indem der, durch viele Beispiele vom Unwerthe der Menschen erschütterte Glaube an ihren Werth nicht von hinlänglicher Einsicht in die menschliche Natur und ihre durchgängige Mittelmäßigkeit begleitet ist, ohne freilich den Vergleich der Reden mit den Menschen in dem Punkte treffend zu finden, worin nur wenige Menschen ganz schlecht oder ganz gut sind.*) Sogleich äußert er, wie gewissermaßen zwar er selbst bei gegenwärtiger Forschung, von der seine Zuhörer um des Lebens willen, er um seines bevorstehenden Sterbens willen nicht abzulassen hat, statt philosophisch, vielmehr eristisch und rechthaberisch erscheine. Der Unterschied sey jedoch, daß, während die Eristiker der Menge etwas wahrscheinlich zu machen streben, dessen Sicherheit ihnen selber gleichgültig ist, vielmehr er seinen Zuhörern von der Sache nur nebenbei spreche, ohne sie zu hindern, ihr ernster und eifriger nachzudenken, sich selber dagegen

*) Zielte diese Betrachtung auf Phädon, wie er sich dem Platon zeigte; so wäre interessant, das Nähere der Zeit und der Umstände von ihm zu wissen, wo sie auf ihn von Einfluß seyn sollte und konnte. Weniger wahrscheinlich ist sie eine Selbstermuthigung Platons, da das Gespräch im Ganzen eine so überzeugungsvolle und wenn das sterben Wollen richtig verstanden wird, so lebensmuthige Tendenz hat, daß nicht einzusehn, welcher Ermuthigung Platon in den besprochenen Punkten bedurfte.

ihrer desto gewisser machen möchte, je vortrefflicher die Ueberzeugung in seiner Lage ist. Hindert nun die Besprechung daran, sich die Zeit bis zum Sterben durch Klagen unangenehm zu machen: so wird ein möglicher Irrthum sich ja bald entscheiden, ohne lange zu dauern, 91[c].

Eingehend auf die Einwürfe und ihre Widerlegung, zunächst also auf den des Simmias, wird zu bemerken seyn, daß derselbe nicht die Trennung der Seele vom Körper, d. h. also die aufgestellte Definition des Todes, bezweifelt, wohl aber die selbstständige Fortdauer jener. Denn er will doch in die Mischung und Harmonie der Theile mit der Seele zu den Theilen Etwas hinzugebracht seyn lassen, was sie an sich nicht sind, obwohl sie nicht ohne diese ist. Wenn er sich das Verhältniß anders dächte, würde er der Harmonie nicht dieselben Attribute beilegen, die im Vorherigen der Seele zugeschrieben worden, wie dem Körper nicht dasselbe, welches ihm dort zukommt. Auch hierauf Rücksicht nehmend, kann die Widerlegung mit dem Hinweis, wie unverträglich die Annahme solcher Harmonie mit dem aus der Wiedererinnerung geführten Beweise der Präexistenz der Seele sey, der Annahme einer mit und neben den Theilen entstehenden Seele begegnen. Denn die Wiedererinnerung theilt der Seele Etwas zu, was ihr auch ohne die Theile, ohne den Körper, eigen ist, so daß auch die Einfachheit, welche der Seele in ihrer Verwandtschaft mit den Ideen zukommt, etwas anderes ist, als die Einfachheit, welche jene Annahme ihr als Harmonie zugesteht. Wenn ferner nach jener Ansicht die Seele vorhanden ist, bevor sie in den Menschen kam: so sagt dagegen diese Annahme, daß sie aus Etwas bestehe, was noch nicht da ist. Noch von einer andern Seite betrachtet zeigt sich die Annahme hinfällig. Nach ihr nämlich ist das Verhältniß der Harmonie ein von den Theilen abhängiges, und die Seele im Verhältniß zum Körper nicht selbstständig, oder gar umgekehrt herrschend. Man würde nach jener Ansicht, je nachdem die Theile sind, von mehr oder weniger Harmonie sprechen können; ein Widerspruch mit der Einheit des Begriffs der Harmonie und

der Seele als solcher. Man würde aber ferner nach jener Ansicht der Seele oder der Harmonie, die mehr oder weniger Harmonie seyn könnte, je nachdem die Theile beschaffen sind, keine von den Theilen verschiedenen Eigenthümlichkeiten zutheilen können, wie doch der Seele solche Verschiedenheiten, z. B. je nachdem sie mehr oder weniger tugendhaft ist, zukommen, und wollte man solche Eigenschaften in der Harmonie als andere Harmonie oder Disharmonie verstehn, je nachdem Tugend jene, Schlechtigkeit diese bezeichnete: so höbe sich nach der eigenen Consequenz die Seele als Harmonie auf, weil sie, um nicht die Einheit ihres Begriffs aufzugeben, nicht mehr oder weniger Harmonie seyn, noch auch mehr oder weniger Antheil an dem haben darf, was als andere Harmonie oder Disharmonie erscheint. Aber die Folge, daß alle Seelen gleich gut seyen, ist so absurd, daß die Annahme derselben als Harmonie damit in sich zusammenfällt*). Endlich aber beseitigt sich die Annahme durch eine dritte Betrachtung: weil nämlich besonders die vernünftige Seele über sinnliche Affecte herrscht, statt sich von ihnen leiten zu lassen, die Harmonie aber, nach der Ansicht von ihr in allen Theilen dem folgend, worin sie als Stimmung besteht, dem Körper nur folgen müßte: so kann auch aus diesem Grunde die Seele keine Harmonie seyn, 95[a].

Hiernach giebt der Einwand des Kebes vor Allem den Anlaß, die Ursache des Entstehns und Vergehns durch die Ideen darzulegen, wie diese dieselbe entschiedener, als es der Anaxagoräische νοῦς vermochte, in übereinstimmendem Sinn und

*) Dies ist die einfache Argumentation der Stelle, welche uns namentlich Deuschle in Jahns Jahrbüchern Bd. 70 S. 160 flg. mehr verwirrt, als aufgeklärt zu haben scheint. Auch der Sinn ist einfach, insofern nach Platon der Körper die Harmonie nicht darstellen kann, welche den Begriff der Seele bilden soll, der Körper ist nur im Stande, den Begriff derselben vielmehr als in sich widersprechenden erscheinen zu lassen; und die Consequenz ist, daß sich gar kein Verhältniß in sittlicher Beziehung auf diese Art denken läßt, weder was gut, noch was schlecht sey. So freilich trifft es nur auf Grund der Zweiheit von Körper und Seele. Als sinnlich-sittliche Einheit ist der Mensch als solcher nicht betrachtet.

ohne Vermischung des eigentlich Ursächlichen mit dem Abhängigen und Untergeordneten zu erklären scheinen. Daß diese Wendung erfolgt, überrascht nicht, weil Kebes in seinem Einwande die Lehre anerkennt und nur die Folgerungen, welche mit ihr verbunden sind, in ihrem Umfange nicht überblickt, namentlich nicht, daß die Seele, die als ein einfaches, den Ideen verwandtes und einer durch dieselben bedingten Erkenntniß theilhaftes Wesen bereits vordem geschildert worden ist, in diesem ihren Wesen nun zwar nicht die Idee des Lebens selber, aber doch nie ohne sie ist. So nimmt die Widerlegung dieses Einwandes die Ergebnisse des Bisherigen in sich auf, daß auch dieselbe Hypothese, welche jener zu Grunde lag, jedoch in Beziehung darauf in anderer Form wieder eintritt. Insofern nämlich die Ideen die Ursache des Entstehens und Vergehens durch Theilnahme erklären und mit der Theilnahme an ihnen ein Theilnehmendes Voraussetzung ist, insofern ist auch schon die Seele vorausgesetzt, die an der Idee des Lebens Theil hat. Wenn aber diese Hypothese, um begründet zu erscheinen, sofern sie auf den Ideen beruht, den Erweis derselben erfordert, so muß sie auch hier noch als nicht begründet erscheinen, da dieser Erweis fehlt; denn der Erweis als solcher und der Versuch, die Ursache des Entstehns und Vergehns durch sie sich deutlich zu machen, sind zweierlei.

Die Beschreibung des philosophischen Entwicklungsganges, welcher, sey es nun der Sokrates, welchen Platon reden läßt, sey es der Platon selbst, der sich dieser Fiction bediente*), dahin führt, vermöge der Ideen jenen Versuch anzustellen, veranschaulicht auch die Entstehungsgeschichte der Hypothese der Ideen. Sie ist aber folgende:

*) Unserer Ansicht nach ist die frühe Beschäftigung namentlich mit Anaxagoras dem geschichtlichen Sokrates eigen, die Ungenüge derselben jedenfalls auch. Dennoch ist die Entwicklungsgeschichte in Platonischem Sinn und durch die Auffassung Platons hindurch gegangen. Namentlich die Ideenlehre ist nicht die Sokratische. Sie stimmt mit der oben S. 7 gegebenen Auffassung und geht durch die übersinnliche Stellung der Ideen über die Sokratische Auffassung hinaus.

Noch jung brachte Sokrates lebhaft zu der Naturforschung einen hohen Begriff von ihr mit. Die Fragen, die ihn beschäftigten, waren die unter den älteren Philosophen angeregten, wie, ob sich die lebenden Wesen aus einem durch Wärme und Kälte entwickelten Samen bilden, ob das Blut oder die Luft oder das Feuer im Menschen oder das Gehirn Urheber der Sinnes-Eindrücke sey, ob aus letzteren Erinnerungen und Vorstellungen und aus diesen wiederum Erkenntnisse entstehen. Bald machten sich auch die Schwierigkeiten geltend und Beunruhigung und Zweifel an seiner Befähigung. Hatte er vordem für gewiß erachtet, daß des Wachsthums Ursache in dem durch die Nahrung bewirkten Hinzutritt gleicher Stoffe zu gleichen Theilen der Körper läge und hatte er sich begnügt, die Ursache der Verschiedenheit der Dinge vergleichend in dem Mehr oder Minder derselben zu finden: so ward er jetzt irre. Denn nicht aufklärend, welches der Dinge verschieden werde, z. B. welches Eine dadurch, daß ein andres Eine zu ihm hinzutrete, zwei werde, erschien es befremdlich, wie entweder durch die Vereinigung Etwas entstehen könne, was doch jedes der Dinge nicht ist, oder durch Trennung oder wie durch Beides, einander doch entgegengesetzt, dasselbe entstehn könne. Auf diese Weise an der Zulänglichkeit zweifelnd, daß Vereinigung und Trennung, diese den meisten jener früheren Philosopheme, unter verschiedenen Vorstellungsweisen jedoch, eigenthümliche Erklärung, die Ursache der Dinge klar mache, geneigt eine andere Weise sich selber aufzufinden, hatte er zu der Philosophie des Anaxagoras sich hinführen lassen, namentlich durch den Satz, daß die Vernunft, der νοῦς, aller Dinge Anordner und Urheber sey. Statt aber mit dem Gedanken, daß in der Erforschung des Guten, als des Zwecks, auch die Ursache zu entdecken sey, ihn übereinstimmen, statt in diesem Sinne den Anaxagoras von dem Weltgebäude seine Ansichten auseinandersetzen und durch die mögliche Darlegung, warum die Verunft ihr Anordner und das Gute ihre Ursache sey, begründen zu sehn, wie er erwartet habe, störte und verwirrte derselbe durch fremdartige Dinge die erwartete Durchführung sei-

nes Gedankens. Aehnlich, wie wenn Einer als die Ursache, warum Sokrates im Gefängniß sitze und über sein Schicksal rede, statt der sittlich freien Wahl des Besten, seine Gliedmaßen und die Einrichtung seines Körpers nennen wollte: würde auch das Weltgebäude, sey es von Anaxagoras, sey es von andern Philosophen, erklärt, wenn der Eine, etwa Empedokles *) einen Wirbel um die Erde legte, um dieselbe unter dem Himmel zu halten, während der Andere, etwa Anaxagoras **), ihr, wie einem breiten Troge die Luft zur Stütze unterlegte. Statt möglichst diejenige Wirksamkeit zu erforschen, aus der das, was das Beste Jedem ist, und darnach die Beschaffenheit ***) sich erklärte: galt jenen Versuchen das Gute für nichts. Weil er nun keinen Lehrer zu finden im Stande war, der ihm die Ursache in dem Guten zeigen konnte, half er sich selbst auf seine Weise in einer zweiten Fahrt, wie er es nennt. Nämlich er wandte sich von den Versuchen, die Dinge zu betrachten und aus den Sinnen zu erfassen, auf den Weg der Begriffe, überzeugt; daß darin des Wesens keineswegs weniger sey und daß die Gedanken keineswegs mehr, als die Dinge und die Sinne täuschten. Er ging, um sich über die Ursache klar zu werden, von der wahrscheinlichsten Voraussetzung aus, um das mit derselben Uebereinstimmende für das Wesentliche gelten zu lassen. Jene Voraussetzung war aber die der Begriffe als Wesen oder Ideen. Mit ihrer Hülfe glaubte er — wenn auch Spitzfindigen fast thöricht erscheinend, — nämlich durch Theilnahme dessen an ihnen, was nach ihnen erscheint, sowohl dies, als die Ursache der Erscheinung und so auch die Unsterblichkeit der Seele erklären zu können. Einem Angriffe auf die Voraussetzung der Ideen sey zunächst, statt einer directen Antwort, die Erwägung über die Uebereinstimmung der Folgerungen entgegenzusetzen, Rechenschaft darüber aus höheren Voraussetzungen in übereinstimmendem

*) S. Zeller: Die Philos. der Griechen. 2. Aufl. I. S. 531 flg.

**) S. dens. a. a. O. S. 692 flg.

***) Z. B. die der Erde, wie die Stelle 108. 109 lehrt, noch anders, als mit Hilfe eines Wirbels oder der Luft.

Sinne und ohne wiedersprechende Vermischung des eigentlich Ursächlichen mit dem Abhängigen zu geben.

Abgesehen von allem etwa von anderem Standpunkte hiergegen Anzubringenden, und billige Rücksicht darauf genommen, daß nach 100ᵃ die Theilnahme oder das Verhältniß derselben zu dem Theilnehmenden an dieser Stelle nicht weiter auszuführen war; so ist doch zweifelhaft, ob es eine Erklärung der Ursache genannt werden kann, wenn mit der Theilnahme das irgendwie Theilnehmende schon gesetzt ist *). Wie dies in dieser Beziehung: so läßt der Entwicklungsgang auch im Uebrigen zwar hinlänglich erkennen, daß die Ideenlehre aus dem, ungenügenden physischen Erklärungen gegenüber, gesteigerten Bewußtseyn von einer vernünftig und zweckgemäß schaffenden Kraft und aus der Ueberzeugung von der Wahrheit des Denkens entsprang, daß sich dieses Denken aber von dem allgemeinen Gegensatz der sinnlichen Vielheit zu den unsinnlichen Begriffen, um diese als Wesen zu fassen, leiten ließ, ehe es die Begriffe selber, sey es nach Kategorien, nach Arten des Seyns, nach weiterer und engerer Bedeutung u. s. w. unterschied. Wie diese Unterschiede sich geltend machen wollen, sogleich scheint die Ideenlehre in dem Platonischen Umfange schwach begründet. So mag man kaum anführen, ob denn z. B., wenn alle Ideen als in sich gleiche, unsinnliche, unveränderliche Wesen erscheinen wollen, diejenigen, die an der Idee des Lebens keine Theilnahme haben, Ursache sinnlicher Dinge seyn, ob überall mit den Attributen versehn seyn können, mit welchen Platon die Ideen bezeichnet, oder ob, wenn dem nicht so, und alle Ideen an der des Lebens Theil haben, nach Seele und Körper so, wie geschieht, zwischen Unsterblichem und Sterblichem zu unterscheiden ist.

Diese Bedenken drängen sich auf, wenn man in der eigentlichen Entgegnung auf den Einwurf des Kebes den Satz des Widerspruchs und andere Sätze aus der Logik, ohne daß es

*) Ueber die Aristotelische Kritik s. auch meine oben angef. Schrift S. 86.

sich um einfache logische Verhältnisse handelt, innerhalb der Ideenlehre angewendet sieht für den beabsichtigten Beweis, die Seele sey unsterblich. Was als Prädicat der Dinge erscheint, ist für sich Idee, und wenn sich an dem Dinge entgegengesetzte Attribute in verschiedenen Beziehungen zwar wohl, nicht diese aber unter einander vertragen, so ist daran zu denken, daß diese Attribute Wesen für sich bilden, die vor einander gegenseitig entweichen. Ein Entstehn entgegengesetzter Dinge aus einander darf nicht dieser Unvereinbarkeit entgegengesetzter Ideen entgegengestellt werden. Wenn daher einer der Anwesenden meint, daß hier das gerade Entgegengesetzte von dem oben 70[c etc.] Besagten herauskomme: 'so irrt er. In diesem Sinne wird an paradigmatisch aus Physik und Mathematik entnommenen Beispielen auf eine specielle Widerlegung von Kebes' Entwurf hinübergeleitet. Es giebt Wesen, welche das Herantreten einer der Idee, an der sie Theil haben, entgegengesetzten Idee, ohne doch selbst das Gegentheil derselben zu seyn, nicht leiden, weil sie die entgegengesetzte Idee schon in sich hinzubringen und vermöge dieser jene nicht aufnehmen. Ein solches ist die Seele, indem sie am Leben Theil hat und dessen Gegensatz, den Tod, nicht aufnimmt. Die Seele ist insoweit untödtlich, unsterblich und entweicht, wenn der Tod naht, um unvergänglich wie das Leben zu seyn.

Nach der hiermit abgeschlossenen Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele wird Anlaß genommen das Bedürfniß hervorzuheben, sie geistig und sittlich zu veredeln. Denn weil der Tod ihr unzugänglich: so ist er keine Befreiung von Allem, wie nicht vom Guten, so auch nicht vom Bösen und dessen Folgen, denen sie durch geistige und sittliche Vervollkommnung entgehen kann. Unter diesem Gesichtspunkte wird zunächst eine dichterische Darstellung des künftigen Geschicks der Seele an das Vorhergehende geknüpft. Zugleich wird beabsichtigt, mit dieser Darstellung die 99[bc] erwähnten Ansichten über die Erde und ihre Beschaffenheit, wie sie, sey es von Empedokles, sey es von Anaxagoras ausgesprochen worden waren, zu berichtigen.

Dies macht namentlich die Stelle 108ᵉ — 109ᵃ kenntlich. Die Berichtigung geschieht aus dem vorwaltenden ethischen Gesichtspunkte, aber nur insoweit sie der hier den näheren Gegenstand bildenden psychologischen Eschatologie dient.

Sokrates hat sich bei dieser als wahr nicht weiter zu verbürgenden Schilderung als einer würdigen und dem Glauben an die Wahrheit dienenden Beschäftigung absichtlich längere Zeit verweilt, um frohen Muthes, als ein Mann, der im Leben nach Erkenntniß und Tugend unter Verachtung alles sinnlichen Trugs und Scheins aufrichtig gestrebt hat, in jener Todesfreude also, welche an der Unsterblichkeit der Seele erläutert ist, jetzt die Fahrt nach dem Hades anzutreten, in den seine Zuhörer ihm früher oder später zu folgen haben werden.

Und somit knüpft der Schluß der Erörterung über die Fortdauer der Seele an die Rechtfertigung des Sterben-wollens wieder an, als solle recht deutlich auch durch die Form gezeigt werden, daß jene Erörterung eben nur im Dienste dieser philosophischen Eigenthümlichkeit habe Statt gefunden. Hieran schließt jene berühmte Schilderung des Endes des Weisen selbst, wie des Typus jener Eigenheit des Philosophen sich an, dessen Bild und Begriff als des vom Ewigen und von der Idee richtig durchdrungenen, wie schon im Anfang betont worden ist, Grundgedanke des Ganzen ist.

Die große Aehnlichkeit des Phädon mit dem Gastmahl, sowohl der Form nach im Gebrauch des typischen Sokrates, wie dem Inhalte nach in der Darstellung des Philosophen unter zwei für dieselbe höchst bezeichnenden Situationen in der Fülle des Lebens einerseits, im Sterben andrerseits, leuchtet ein*);

*) In schon vorgerückteren Lebensjahren scheint mir das Gastmahl, auch der Phädon verfaßt zu seyn. Darauf leitet eine Spur. Sie findet sich bei dem im 2. Jahrhundert n. Chr. lebenden Platoniker Favorinus, erwähnt beim Diog. Laert. III, 37. Darnach habe bei einer Vorlesung der Schrift über die Seele von allen Zuhörern allein Aristoteles beim Platon ausgeharrt. „Ueber die Seele" ist der zweite Titel, welchen der Phädon führt. Die zweiten Titel sind älteren Ursprungs. Favorin kannte sie. Vor der

und Schleiermacher's Ansicht von ihrer engen Zusammengehörigkeit läßt sich recht wohl hören.

Wir schließen mit der Bemerkung, daß sich für den Begriff der Philosophie aus anderen Platonischen Gesprächen, wie namentlich aus der Politeia und dem Theätetos, noch ein Mehreres gewinnen läßt, aus letzterem besonders jene traditionell gewordene Hebammenkunst: daß es uns aber auf die besprochenen vier Gespräche besonders ankam, weil sie demselben im Grundgedanken gewidmet sind und eine durchgängige Berücksichtigung gestatteten, ohne uns, wie wir hoffen, von dem beabsichtigten und von vornherein im Anfang summarisch zusammengefaßten Begriff zu weit abzuführen.

Zwar machte der Begriff, welchen Platon mit dem Philosophen und mit der Philosophie verbindet, es unabweisbar, an den im Obigen besprochenen Gesprächen Dinge zu entwickeln, die ihm, als solchem, fern liegen. Aber die Seele ist mit demselben in der Platonischen Philosophie auf so innige Weise verbunden, daß selbst diejenigen strenger wissenschaftlichen Argumentationen, welche an den Fragen nach dem Wesen der Tugend und des Wissens scheinbar von der Seele, als getrenntem Wesen, absehen, in ihrem Gange und Umfange von eben dieser Auffassung der Seele abhängen, durch sie bedingt sind. Sie sind im Wesentlichen indirecte Argumentationen, zwischen deren nächstem Ergebnisse und dem Positiven, was sie erhärten sollen,

---

Vorlesung war die Schrift nicht veröffentlicht. Vor dem Jahre 366 v. Chr. ist der Phädon also mindestens nicht bekannt gewesen. Um diese Zeit kam der 17- oder 18jährige Aristoteles nach Athen. Wann die Vorlesung Statt fand, bleibt unentschieden. Platon war sowohl vor 361, als auch wieder nach dem Frühjahr 360 in Athen. Aristoteles aber hat für das von ihm zum Andenken an seinen in der Expedition des Dion gegen den jüngeren Dionysios im Jahre 357 v. Chr. auf Sicilien gefallenen Freund Eudemos, also nach Platons dritter Reise dorthin verfaßte Gespräch „Eudemos" den Phädon benutzt. Mithin weder vor 366 noch nach 357 war der Phädon bekannt geworden. So scheint es, als dürfe seine Abfassung nicht allzuviel früher hinaufgerückt werden. Doch bemerken wir, daß die gedachten Data eben nur eine Spur sind, deren Quellen nicht gerade die besten.

eine Kluft liegt, und stützen sich auf theilweise dogmatische Anschauungen und Voraussetzungen.

Ueber die ethischen Motive und Zielpunkte der Wissenschaft.

Von H. Ulrici.

(Rede, gehalten zum Antritt des Rectorats der Universität Halle.)

Welches Thema läge der Rede des neugewählten Rectors einer Universität näher als die Universität? Nicht zwar diese Universität, deren Leitung innerhalb der bescheidenen Gränzen seines Amts er übernimmt, — ihren Geist und Charakter, ihre Institutionen, Vorzüge und Mängel öffentlich zu loben oder zu tadeln, steht einem ihrer Mitglieder nicht wohl an, — sondern die Universität überhaupt, Wesen, Stellung, Zweck jeder Universität. Zur Wahl dieses Themas bietet unsre Zeit in ihren reformatorischen und revolutionären Strebungen reichlichen Anlaß. Die Universitäten, sagt man, haben sich überlebt. Was auf ihnen gelehrt wird, ist in zahlreichen Büchern, Compendien und ausgeführten Systemen, besser dargestellt als es der mündliche Vortrag zu geben vermag. Die Gegenwart braucht überhaupt nicht mehr der Gelehrten von Profession, der Stock- und Stubengelehrten, der Grübler und Systemmacher, der Fanatiker des Wissens bloß um des Wissens willen, sondern praktisch-gebildeter Männer, die uns im Leben weiterbringen, die den Wohlstand der Nation, Ackerbau, Handel und Industrie heben, die Mängel in Staat und Kirche beseitigen, die politische Freiheit, Gewerbefreiheit, Handelsfreiheit, Wucherfreiheit, Schuldenfreiheit — ich will sagen Freiheit vom Schuldgefängniß, — herstellen u. s. w. Wir Deutsche insbesondere, meinen auch die Wohlmeinenden, bedürfen nicht sowohl reicher mit Wissen überladener Geister, als fester, gediegener, willensstarker Charaktere: nicht bloß auf das Denken und Wissen, sondern mehr noch auf das

Wollen und Können kommt es an. Auf unsern Universitäten aber wird im besten Falle nur der Geist gebildet, sie vernachlässigen gänzlich die Ausbildung des Charakters. Die plötzliche, fast unbeschränkte Freiheit, in die unsre jungen Studenten sich versetzt sehen, verlockt einen Theil derselben zu einem ungebundenen, ausschweifenden Leben, in welchem sie moralisch sinken und so Mancher zu Grunde geht, während die Besseren zwar einem eifrigen, vom Examen geforderten Studium sich ergeben, das immerhin ihre Kenntnisse vermehren, ihren Ideenkreis klären und erweitern mag, bei dem aber das Herz leer ausgeht, der Wille erschlafft, die ethische Seite des menschlichen Wesens unentwickelt bleibt, und der Charakter, statt zu gewinnen, nur Gefahr läuft, vom Ballast des Wissens mit dessen Gefolge ungelöster Zweifel und Fragen gebeugt und geschwächt zu werden.

In jedem Irrthum glimmt ein Fünkchen Wahrheit. Jeder dieser Vorwürfe verdient daher wohl einer näheren Würdigung. Ich beschränke indeß meine Betrachtung auf den zuletzt erwähnten Punkt, theils um Ihre Nachsicht nicht allzusehr in Anspruch zu nehmen, theils weil er mir der gewichtigste zu seyn und das größte Stück Wahrheit zu enthalten scheint, theils endlich weil in ihm die Spitzen der übrigen zusammentreffen, wenn man sie ihrer dicken Hülle von Irrthum, Einseitigkeit und Uebertreibung entkleidet.

Es ist wahr, meine ich, daß gemeinhin auf unsren Universitäten theils infolge ihrer Organisation und alter, eingewurzelter Gewohnheit, theils aus andern Gründen, die Entwickelung des Ethos und damit die Ausbildung des Charakters nicht die gebührende Berücksichtigung findet. Es ist wahr, daß die Freiheit des Universitätslebens bei manchen Studenten in Willkühr und Zügellosigkeit ausartet. Dennoch können und dürfen wir diese Freiheit so wenig aufgeben, wie die wesentlich damit zusammenhängende Gestaltung unsrer Universitäten. Denn die Freiheit vom Zwange äußerer Verhältnisse und Rücksichten, das freie Zusammenleben mit seines Gleichen, das freie Studium und die selbstgewählte Arbeit, ist die Hochschule, deren die

Ausbildung des Charakters, d. h. die Erziehung des Mannes zur Selbständigkeit und Selbstbeherrschung, nicht entrathen kann. Wir dürfen ein Gut nicht wegwerfen um des möglichen Mißbrauchs willen, dem es ausgesetzt ist; wir dürfen unsre Studenten nicht in englische Colleges einpferchen, weil sie gelegentlich zu viel Bier trinken und die Vorlesungen schwänzen, d. h. weil sie frei und offen thun, was ihre englischen Commilitonen heimlich mit Hülfe von Trug und Lüge ausführen. Wir dürfen die freie Forschung, das freie wissenschaftliche Studium auch unsrer Studenten nicht in Fesseln schlagen, weil wir damit der Wissenschaft selbst die Sehnen durchschneiden würden. Aber in der Wissenschaft, auch in der freisten Wissenschaft liegen ethische Elemente, ethische Motive und Zielpunkte, die sie wohl ignoriren, aber nicht verleugnen kann, die sie vielmehr befolgen muß und daher, wenn auch unwillkührlich und unbewußt, stets und überall auch wirklich befolgt. Denn sie wurzeln so tief in ihrem eigensten Wesen, sie sind so unverbrüchliche Bedingungen ihres Thuns und Wirkens, daß sie sich selbst auflösen würde, wenn sie von ihnen sich ablösen wollte. Diese ethischen Motive und Zielpunkte, eben weil sie die allgemeine Grundlage, die allgemeinen Bedingungen aller Wissenschaft sind, kann indeß eine einzelne wissenschaftliche Schrift, ein einzelnes Werk wissenschaftlicher Forschung nicht erörtern, weil es damit über seinen Zweck und Gegenstand hinausgreifen würde. Dem mündlichen Vortrage dagegen ist nicht nur ein größerer Spielraum gestattet, sondern auch ein anderes Ziel gesteckt. Unsre Vorlesungen sollen vor Allem in den Geist der Wissenschaft einführen, demgemäß die gewonnenen Resultate derselben und wie sie gewonnen wurden, darlegen, zur wissenschaftlichen Forschung anleiten. Sie müssen daher die ethischen Grundlagen der Wissenschaft wenn auch nicht speciell nachweisen — das ist Sache der philosophischen Vorlesungen —, doch auf sie hinweisen, weil nur von ihnen aus Geist und Wesen der Wissenschaft zu verstehen ist. Darin liegt die Berechtigung, die Nothwendigkeit des mündlichen Lehrvortrags. Damit aber

weist und greift ein solcher Vortrag zugleich in das praktische Leben hinüber. Denn es ist nun einmal strenges unverbrüchliches Gesetz, so streng und unverbrüchlich wie das Gesetz der Gravitation oder irgend ein Naturgesetz, daß kein menschliches Werk gelingt, das nicht auf ethischer Grundlage mit ethischen Mitteln errichtet wird; es ist ebenso strenges Gesetz, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit, das ethisch Gute und das praktisch Gute, das Wohlverhalten und das Wohlbefinden so untrennbar zusammengehören wie das Centrum mit der Peripherie, — daß also die Sittlichkeit und damit die Religion und Religiosität das Fundament aller Praxis, des Wohls des Einzelnen wie des Wohlstands der Nationen, der Würde des Bürgers wie der Größe und Macht des Staats ist. Dieß große Gesetz den Adepten der Wissenschaft einprägen, heißt zugleich auf ihre Gesinnung, auf ihren Charakter einwirken: es ist das einzige Mittel, das die Universitäten als wissenschaftliche Anstalten besitzen, um die Ausbildung des Charakters ihrer Zöglinge zu fördern. Hier also, in diesem Punkte, treffen in der That die Spitzen aller jener Vorwürfe gegen die Universitäten zusammen; hier in diesem Punkte finden sie ihre allein mögliche und allein genügende Erledigung. —

Gestatten Sie mir daher, hochverehrte Herren Collegen, nicht Ihnen selbst, nicht den hochgebildeten Männern, die unsre Feier mit ihrer Gegenwart beehren, — denn das hieße Eulen nach Athen tragen, — sondern unsern jungen Commilitonen, die wir die Bahn der Wissenschaft führen sollen, die ethischen Motive und Zielpunkte derselben in kurzen Andeutungen darzulegen.

Zunächst — so verschieden auch die persönlichen Impulse seyn mögen, welche den Einzelnen bewegen, dem Dienste der Wissenschaft sich zu weihen, so viel steht fest, daß nur eine freie, unintressirte, aufopfernde Hingebung an die wissenschaftliche Thätigkeit den Zweck zu erreichen und Erfolge zu erringen vermag. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt unverkennbar, daß ein Forschen um praktischer, einerlei ob selbstsüchtiger oder gemeinnütziger, Zwecke willen zwar wohl zu einzelnen Verbesserungen, zu weiterer

Ausbildung und Nutzbarmachung der gewonnenen Ergebnisse, zur Vervollkommnung der Technik und Mechanik u. s. w. geführt und damit immerhin um das praktische Leben wie um die Wissenschaft sich verdient gemacht hat; — daß aber alle großen, fördernden und leitenden Ideen, alle neuen, den Fortschritt beschleunigenden Methoden, alle wahrhaft bedeutenden, auch für das praktische Leben wichtigen Entdeckungen nur ausgegangen sind von einer Forschung, die bloß um der Wissenschaft selbst willen unternommen, von keinen andern als reinwissenschaftlichen Interessen geleitet wurde. Es ist mithin ein Gesetz der wissenschaftlichen Thätigkeit, weil eben ein Gesetz aller menschlichen Arbeit, daß sie nur da erfolgreich wirkt, wo sie von ethischen Motiven ausgeht und durchdrungen ist. Denn jede freie, uninteressirte, aufopfernde Thätigkeit ist ein ethischer Act, von ethischem Werthe. Wähnen Sie daher nicht, meine lieben Commilitonen, daß Sie wissenschaftliche Bildung gewinnen, wenn Sie nur um praktischer Zwecke, etwa um des leidigen Examens willen, studiren und arbeiten: Sie werden dadurch Ihr Gedächtniß wohl mit Kenntnissen ausstaffiren; aber solche answendig gelernte Kenntnisse sind höchstens Mittel der wissenschaftlichen Bildung; ihr Zweck ist Erkenntniß, Klärung und Hebung des Geistes, — und diese ist nur durch ein Studium der Wissenschaft um ihrer selbst willen zu erreichen! — Alle wissenschaftliche Bildung wie alle Förderung der Wissenschaft ist mithin zunächst bedingt von den subjectiv-ethischen Motiven und Zwecken ihrer Träger. Und wenn daher in neuerer Zeit die Wissenschaft mächtige Fortschritte gethan, wenn insbesondere die Naturwissenschaften große Erfolge errungen haben, so ist diese Thatsache ein erfreuliches Zeugniß für die Höhe nicht nur der intellectuellen, sondern auch der sittlichen Bildung ihrer Repräsentanten. Der Erfolg hängt allerdings auch und vornehmlich vom Talente, sociale Stellung, Ansehen und Ehre vom Erfolge ab; aber die Würde des Mannes der Wissenschaft ruht ganz und gar auf dem ethischen Pathos seines Strebens und Wirkens: sie soll und muß respectirt werden, auch wo die

Erfolge dem Streben nicht entsprechen. Der Lohn, den jede tüchtige, uninteressirte, aufopfernde Wirksamkeit in sich selbst trägt, kann ohnehin der wissenschaftlichen Arbeit nie fehlen. —

Aber nicht nur die subjectiven Erfordernisse wissenschaftlicher Thätigkeit sind nothwendig ethischer Natur, sondern auch in der Wissenschaft selbst, in ihrem Wesen, ihrem Objecte, ihrem Grunde und Zwecke liegen ethische Elemente, die, jenen gegenüber, als die objectiv-ethischen Principien, Motive und Zielpunkte bezeichnet werden können. Was will die wissenschaftliche Forschung? Was bedeutet die Thatsache, daß im Menschen nicht bloß, wie im Thiere, die einzelnen Erscheinungen in einzelnen Sinnesperceptionen sich abspiegeln, sondern das Ganze seiner Umgebung in seinem Bewußtseyn sich reflectirt, in zusammenhängenden, der Entwickelung und Ausbildung fähigen Vorstellungen sich wiederholt? Zur äußern Existenz und Subsistenz, zur Erhaltung des Leibes und Fortpflanzung der Gattung bedürfen wir dieses Ueberschusses über die Sinnesperception so wenig wie die Thiere, denen ihre vereinzelten Sinneswahrnehmungen und deren durch den Instinct geleitete Combinationen zu ihrem Fortbestehen vollkommen genügen. Wozu also jener Ueberschuß, wozu Das, was reell und objectiv vorhanden ist, noch ein zweites Mal ideell und subjectiv, im Spiegelbilde der Vorstellung setzen? Wozu diese bloße Tautologie? — Diese Frage würde sich uns aufdrängen, selbst wenn unsre Vorstellungen überall vollkommen richtig wären und Alles mit exacter Genauigkeit im Bewußtseyn repräsentirten; um so dringender wird sie, wenn sich uns zeigt, daß unsre ersten Vorstellungen keineswegs den Dingen und ihrem Zusammenhange durchgängig entsprechen, daß wir uns vielmehr häufig genöthigt sehen, sie abzuändern, zu berichtigen und zu ergänzen. Wozu jener Ueberschuß, wenn er uns nicht einmal eine richtige, adäquate Kunde von der uns umgebenden Welt liefert? — Und woher andrerseits unser Forschen und Suchen nach Dem, was hinter der Erscheinung liegt? Warum begnügen wir uns nicht, wie die Thiere, mit der gegebenen Erscheinung? Woher

dieser Wissenstrieb, der uns über die Sinnesperception und die durch sie vermittelten Vorstellungen hinaus unwiderstehlich zur Erforschung der Gesetze und Bedingungen, des Grundes und Zwecks, des Sinnes und Werthes der Dinge fortdrängt?

Betrachten wir Das, was der Wissenstrieb erstrebt, das Object, um das es sich handelt, etwas genauer, so werden wir vielleicht die Antwort auf diese Fragen finden. Wir verlangen zunächst, die Bedingungen, die Gesetze und Ordnungen der Naturerscheinungen, der Bewegungen, Veränderungen, Ereignisse in der uns umgebenden Welt zu erkennen. Aber Gründe und Bedingungen, Gesetz und Ordnung lassen sich nicht sinnlich wahrnehmen; das Auge sieht und das Ohr hört nichts von ihnen; das Thier weiß daher auch schlechthin nichts von Gesetz und Ordnung, es besitzt diese Vorstellungen gar nicht. Sie stammen mithin nicht aus der Sinnesperception, nicht aus der Naturerscheinung; sie sind vielmehr Gedanken, die wir schon haben müssen, ehe wir nach ihnen in der erscheinenden Welt forschen können. Sie entspringen sonach nothwendig aus unsrem eignen Wesen, — zunächst aus der unwillkührlichen Reflexion auf unser eignes Thun und Treiben, aus der sich uns aufdrängenden Bemerkung, daß unsre Thätigkeit, worin sie auch bestehe, stets Gründe, Motive, Absichten hat, und daß wir unsre Absicht nur erreichen, wenn wir nicht in's Unbestimmte hin- und herfahren, sondern die Absicht zum leitenden Princip, zum ordnenden Gesetz unsrer Handlungen machen. Diese Bedingung unsres Thuns und Wirkens übertragen wir unwillkührlich auf die Natur; wir meinen, auch das natürliche Geschehen könne nur zu Stande kommen, wenn die wirkenden Kräfte nach bestimmten Gesetzen, nach Ordnung und Regel thätig seyen. Die nähere Betrachtung des Naturverlaufs bestätigt unsre Voraussetzung: es zeigt sich in der That eine gewisse Regelmäßigkeit im Wechsel der Erscheinungen, eine stetig wiederkehrende Aufeinanderfolge der Ereignisse. —

Aber warum wiederum begnügen wir uns nicht mit dieser Erkenntniß, die ja allerdings für die Führung unsres Lebens

von Wichtigkeit ist? Warum streben wir über sie hinaus und suchen weiter die bestimmten Gesetze der einzelnen wirkenden Kräfte, von denen jene allgemeine Regelmäßigkeit abhängig ist, zu ermitteln? Offenbar nur, weil uns das Gesetz als Gesetz, die Ordnung als Ordnung interessirt, weil wir an Ordnung und Gesetz ein unwillkührliches Gefallen finden. Aber dieß Interesse stammt ebenso offenbar nicht aus unsrer sinnlichen Natur: das Thier in uns, wie das Thier außer uns, die höchsten wie die niedrigsten Thiergeschlechter interessiren sich nur für die ungebundene und unbeschränkte, also gesetzlose Befriedigung ihrer Bedürfnisse, Triebe und Begierden. Es stammt aber auch nicht aus unsrer intellectuellen Natur, aus unsrem geistigen Leben. Denn letzteres besteht lediglich in der Beschäftigung mit unsren Vorstellungen, Begriffen, Ideen, deren Entstehung und Bildung zwar ebenfalls gewissen Gesetzen (den logischen Gesetzen und Normen) unterworfen ist, aber nur ihre Entstehung und Bildung: nachdem sie entstanden, vermögen wir frei mit ihnen zu schalten, sie beliebig abzuändern, zu trennen und zu verbinden; und wir lieben diese Freiheit, diese „Gedankenfreiheit", die Marquis Posa fordert, dermaßen, daß wir sie als Requisit wahrhaft menschlicher Existenz beanspruchen und jede Beschränkung derselben, also auch alle Gebundenheit durch Gesetz und Vorschrift abweisen. Das geistige, intellectuelle Leben rein als solches hat kein Interesse für Gesetz und Regel. Sonach aber kann dasselbe nur aus der ethischen Seite unsres Wesens stammen. Und daß in der That in ihr der Quell desselben liegt, folgt einfach schon daraus, daß die Begriffe Gesetz und Ordnung im Grunde selbst ethische Begriffe sind, wie sich leicht nachweisen läßt.

Zunächst sind sie nothwendige Momente der ethischen Idee des Schönen, nothwendige Erforderniße der schönen Erscheinung und somit jedes Kunstwerks, weil den Eindruck des Schönen, das Gefühl unintressirten Wohlgefallens, freier Hinneigung und Bewunderung nur diejenige Erscheinung hervorruft, die in sich harmonisch gebildet, das Gepräge der Uebereinstimmung

ihrer Formen, Theile und Glieder unter einander und mit dem Ganzen an sich trägt, und weil diese Uebereinstimmung nur durch eine innere Gesetzmäßigkeit ihrer Bildung, durch eine bestimmte Anordnung der Theile erreicht werden kann. —

Ist das Schöne der Ausdruck formeller Vollkommenheit, der Vollkommenheit der Darstellung, der Bildung und Gestaltung, so ist das ethisch Gute der Ausdruck der Vollkommenheit des Wollens und Handelns nach Inhalt, Motiv und Zweck. Aber, wie schon bemerkt, kein Wille vermag seinen Inhalt zu verwirklichen, wenn er nicht das Ziel seines Strebens zum Gesetz seines Wirkens, zum ordnenden Princip der Verknüpfung seiner Handlungen macht. Je vollkommener die Uebereinstimmung derselben mit dem Princip und damit die Gesetzmäßigkeit des Wirkens ist, desto vollkommener wird der Zweck erreicht werden. Aber nicht nur die Ausführung, sondern auch die ethische Dignität des Motivs und Zwecks fordert Gesetzmäßigkeit und Ordnung. Denn ethisch ist nur dasjenige Motiv und dasjenige Ziel, das mit dem wahren Wesen des Menschen und also mit der Bestimmung des menschlichen Lebens, und folglich mit unsrem wahren Wohl in Uebereinstimmung steht. Diese Uebereinstimmung ist durch das Sittengesetz gefordert: sein Inhalt besteht eben nur in ihr. Das Sittengesetz aber ist die Bedingung unsres sittlichen Handelns: nur ein Handeln, dessen Motiv und Zweck dem Sittengesetze gemäß ist, ist ein sittliches; und dieß Handeln wird um so vollkommener seyn, je entschiedener es von dieser Gesetzmäßigkeit getragen und durchdrungen ist.

Der Begriff der Wahrheit endlich, derjenige Begriff der uns, die Jünger der Wissenschaft, zumeist interessirt, fällt in Eins zusammen mit der Vollkommenheit des Erkennens und Wissens. Denn die Wahrheit ist von jeher definirt worden als die Uebereinstimmung unsres Denkens mit dem reellen Seyn, also unsrer Vorstellungen, Begriffe, Ideen mit den Objecten, die ihren Inhalt bilden oder auf die ihr Inhalt sich bezieht. Die höchste, ganze und vollkommene Wahrheit ist mithin diese

Uebereinstimmung in ihrer höchsten Vollkommenheit, also in der höchsten Klarheit der Form und der höchsten Vollständigkeit des Inhalts. Eben darin aber besteht die Vollkommenheit des Wissens. Denn Wissen nennen wir nur dasjenige Denken, von dem wir gewiß sind, daß sein Inhalt mit dem reellen Seyn, auf das er sich bezieht, übereinstimmt; vollkommen ist also nur das Wissen als vollkommene Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn, und Vollkommenheit dieser Uebereinstimmung fordert die höchste Klarheit der Form (der Auffassung) und die höchste Vollständigkeit des Inhalts. Nun leuchtet aber von selbst ein, daß jede Uebereinstimmung zwischen dem Denken und dem Seyn schlechthin unmöglich wäre, wenn in beiden Gebieten, im Seyn oder Denken, die Ungebundenheit der Willkühr und des Zufalls herrschte. Wäre unser Denken seiner Natur nach nur ein willkührliches Phantasiren, ein launenhaftes Spiel der Vorstellungen, vermöchte es demgemäß Regel und Gesetz weder zu befolgen, noch sich selber vorzuschreiben, so wäre es nur ein wüstes Träumen, das bloß zufällig mit dem reellen Seyn übereinstimmen, niemals aber dieser Uebereinstimmung gewiß seyn könnte, — also kein Erkennen, kein Wissen. Und waltete in der Sphäre des Seyns, in der Natur, der reine Zufall und damit ein chaotisches Neben- und Nacheinander stets wechselnder und sich ändernder Erscheinungen, die weder einander noch sich selber gleich, bald sich verbindend, bald sich scheidend, im wüsten Taumel durcheinander wirbelten, so wäre dem strengsten Denken, dem sorgsamsten Forschen die Natur schlechthin unfaßbar. Ist sie erkennbar, so ist sie es nur, weil Gesetz und Ordnung in ihr walten, und walten Gesetz und Ordnung in ihr, so ruht sie eben damit selbst auf ethischen Grundlagen.

Ich brauche nicht nachzuweisen, daß dieselbe Bedingung für jedes andre Gebiet menschlicher Erkenntniß, für die Wissenschaft der Geschichte wie für die Staats- und Rechtswissenschaft, für die Mathematik wie für die Religionswissenschaft gilt. Ueberall ist es conditio sine qua non: nur infolge der ethischen Grundbestimmung unsres Wesens, infolge des in ihr liegenden

ethischen Interesses für die Wahrheit, ist der Mensch der Erkenntniß und Wissenschaft fähig; und nur durch ihre ethischen Beziehungen und ihre ethische Beschaffenheit ist die Natur, ist eine Sache überhaupt erkennbar.

Aber wiederum, — warum begnügen wir uns nicht mit dieser Erkenntniß von Gesetz und Ordnung in allem Seyn, die wahrlich schon schwer genug zu erringen ist? Warum streben wir auch über sie noch hinaus und machen uns an die noch schwierigere Aufgabe, Grund und Zweck der Dinge zu erforschen? Mag immerhin die Naturwissenschaft es ablehnen, es uns verbieten, nach Zweckursachen in der Natur zu fragen, — wir werden es doch nicht lassen: die Frage ist eben der menschlichen Natur so natürlich, daß sie auch in die Naturforschung, wenn zur Hauptthür hinausgeworfen, durch eine Hinterthür wieder hineinschlüpft und daß der Naturforscher unwillkührlich Zweckursachen selbst annimmt, wenn er sie auch als bloß wirkende Ursachen bezeichnet. — Wiederum ist es ein ethisches Ziel, ein ethisches Motiv, das uns zu der Frage antreibt. Wir machen einen Unterschied zwischen Richtigkeit und Wahrheit; wir sagen nicht: diese Rechnung ist wahr, sondern sie ist richtig, und meinen damit, daß die wirklichen Zahlenwerthe mit der Vorstellung derselben, die im Facit ausgedrückt ist, übereinstimmen. Umgekehrt sprechen wir nicht leicht von richtigen Axiomen und Ideen, von richtiger Wissenschaft und Kunst, richtiger Religion und Sittlichkeit, sondern nur von wahren Ideen, wahrer Kunst nnd Wissenschaft ꝛc. Also nur den einzelnen Vorstellungen einzelner Objecte geben wir das Prädicat: Richtig, und bezeichnen damit diejenigen Vorstellungen, von denen wir annehmen daß sie der wirklichen Beschaffenheit ihres Gegenstandes entsprechen. Allein gesetzt auch, daß alle unsre Vorstellungen den Gegenständen vollkommen adäquat wären, welchen Werth hätte diese Richtigkeit für uns? — Warum überhaupt fragen wir überall nach dem Werthe jeder Sache, der Dinge wie der Gedanken? Warum unterscheiden wir zwischen werthlosen und werthvollen Bemühungen und Ergebnissen, Thatsachen und Kenntnissen?

Der Werth jeder Sache steht für uns im geraden Verhältniß derselben zu unsrem Wohl und Wehe: nur das hat Werth für uns, das unsren Plänen und Absichten dient, unser äußeres und inneres Leben fördert; nur Das hat wirklichen Werth für uns, das unser wirkliches und nicht bloß vermeintliches Wohl erhöht. Die Bedingung alles wirklichen Wohls, des äußern wie des innern, des Einzelnen wie der Nationen, ist aber die Sittlichkeit, d. h. ein Leben, das nach außen und innen dem ganzen und vollen Wesen des Menschen, also dem Wesen des Einzelnen, des Volks, des Menschengeschlechts in der vollkommenen Ausbildung seiner Kräfte und Fähigkeiten, mithin dem vollkommenen Menschen, dem menschlichen Ideale und damit dem Zwecke und Zielpunkte menschlicher Entwickelung, menschlichen Strebens und Wirkens vollkommen entspricht. Nach dem Werthe der Dinge fragen, heißt demgemäß, nach ihrem Zwecke und Grunde fragen. Denn da wir die Natur der Dinge schlechthin nicht zu ändern vermögen, so können sie zur Erreichung des Ziels menschlicher Entwickelung und Vervollkommnung nur mitwirken, wenn sie so beschaffen sind, daß sie ihm als Mittel zu dienen vermögen. Daraus folgt zwar keineswegs, daß die Dinge nur um unsertwillen da sind, nur zu unsrem Besten so beschaffen sind wie sie sind. Denn da wir selbst nur seyn und bestehen und den Zweck unsres Daseyns erreichen können, wenn das Ganze der Natur und Welt in seiner unsrem Daseyn und Zwecke entsprechenden Beschaffenheit sich erhält, so folgt vielmehr, daß jedes Ding, jedes Wesen zunächst und principaliter als Mittel zur Erhaltung dieses Ganzen dienen muß. Nur unter dieser Bedingung ist ja die Erhaltung des Ganzen möglich. Daher die unverbrüchliche Strenge des Naturgesetzes, nach welchem überall das einzelne Wesen dem Wohl des Ganzen geopfert wird, — ein Prototyp des Sittengesetzes, das ebenso entschieden die Selbstaufopferung des Einzelnen für das Wohl des Ganzen, der Familie, der Nation, der Menschheit fordert. Aber abgesehen von der Frage, ob nicht der Zweck der irdischen Schöpfung, in die wir gestellt

sind, die Entstehung, Entwickelung und vollkommene Ausbildung des ethisch-geistigen Wesens des Menschen seyn dürfte, — so dient jedes Ding, indem es als Mittel zur Erhaltung des Ganzen mitwirkt, eben damit nicht nur seiner eignen Selbsterhaltung, — die nur im Ganzen möglich ist, — und ist insofern sich selbst Zweck, sondern es dient damit zugleich auch als Mittel zur Verwirklichung des Zwecks des menschlichen Daseyns, das im Daseyn des Ganzen mitgesetzt ist. Je mehr ein Ding zur Erhaltung des Ganzen mitwirkt, desto mehr Werth hat es an und für sich, desto mehr Werth hat es aber eben damit auch für uns. Vom Werth der Dinge kann mithin nur die Rede seyn, wenn sie einen Zweck haben, wenn sie nicht dasind, bloß um dazuseyn, sondern um als Mittel zur Verwirklichung eines Zwecks zu dienen, wenn also dessen Verwirklichung Grund und Zweck ihres Daseyns ist. Nur also wenn wir Grund und Zweck eines Dinges erkannt haben, haben wir es in seinem Werthe, eben damit aber auch erst in seiner Wahrheit, in seinem wahren Wesen erkannt. Denn die Wahrheit fällt, wie gezeigt, mit dem vollkommenen Wissen begrifflich in Eins zusammen. Sie fordert mithin die Erkenntniß des Grundes und Zwecks der Dinge, nicht bloß weil sie ohne diese Erkenntniß unvollständig wäre, sondern weil sie nur in und mit ihr das Ding selbst in der Totalität und Vollendung seines Wesens umfaßt. Denn nur das Ding, welches seinem Zwecke entspricht weil es ihn erfüllt, also das Ding welches ist, was es seyn soll, ist das Ding in der Vollendung seines Wesens, das ganze, vollkommene Ding. Und das vollkommene, seinem Grunde und Zwecke entsprechende Ding wiederum ist das Ding in seiner ethischen Beziehung und Bedeutung. Die Begriffe fallen in Eins zusammen, weil der Zweck insofern ein ethischer Begriff ist, als er überall ein Seynsollendes bezeichnet, und weil das Ethische, das Schöne, Gute, Wahre, nur der höchste Zweck, das Seynsollende κατ' ἐξοχήν, das letzte Ziel alles Strebens und Wollens, alles Forschens und Erkennens ist. —

Sonach aber hat alle Forschung, alle Wissenschaft im

Grunde ein ethisches Object, ein ethisches Motiv, ein ethisches Ziel. Hier auf ethischem Grund und Boden entspringt daher auch der Quell jenes Wissenstriebes, jenes unwillkührlichen und unbewußten Impulses, der schon das unmündige Kind zum Fragen und Forschen treibt. Denn jeder Trieb ruht auf einem natürlichen Bedürfniß, das er zu befriedigen bestimmt ist. Nur weil wir der Wissenschaft bedürfen zur Erreichung des Zwecks unsres Daseyns, ist der Wissenstrieb unserer Natur eingesenkt; aber wir bedürfen der Wissenschaft nur, weil wir von Natur ethisch-geistige Wesen sind und der Zweck unsers Daseyns ein ethischer ist. Hier, aber auch nur hier liegt gleichermaßen die innere, wesentliche, nothwendige Beziehung der Wissenschaft zum praktischen Leben. Denn, ich kann es nicht oft genug wiederholen, das wahrhaft praktische Leben, das Thun das allein der Mühe werth ist, das Wirken, das allein zum wahren Wohl dient, ist die Auswirkung der ethischen Elemente, die Verwirklichung der ethischen Zielpunkte des menschlichen Daseyns: solch Wirken allein führt implicite auch zu dauerndem äußern Wohlstand, zu dauernder äußerer Macht und Größe. Darum ist es eine Entwürdigung der Wissenschaft, sie in den Knechtsdienst des materiellen Nutzens zu verdingen. Nicht sich nützlich zu machen, nicht Reichthum, Luxus und Genuß zu fördern ist sie berufen, sondern das wahre Wohl, die höchsten Güter des Menschen soll sie ihm erringen helfen. Im Knechtsdienst des materiellen Nutzens verkümmert sie daher, d. h. aus ihrem eignen Wesen erklärt sich jenes historische Gesetz, daß sie nur da wo sie um ihrer selbst, um der Wahrheit willen betrieben wird, zu großen, auch für das praktische Leben wichtigen Ergebnissen gelangt. — Hier endlich, aus dem ethischen Boden, in welchem sie wurzelt, zieht die Wissenschaft ihre Charakter bildende Kraft. Denn wie es nur ethische Motive und Zielpunkte sind, von denen sie aus und auf die sie hin wirkt, wie ihr nur in ethischer Gesinnung, in uninteressirter aufopfernder Hingebung mit Erfolg gedient wird, so wirkt die rechte Beschäftigung mit ihr auch wiederum zurück

auf die ethische Bildung des Menschen, auf Kräftigung des Willens, auf Stärkung der Ausdauer, Besonnenheit und Selbstbeherrschung, auf Läuterung des Herzens und Erhebung des Geistes, weil auf Richtung des ganzen Lebens zu den höchsten, der Mühe allein werthen und die Mühe allein lohnenden Zielpunkten hin. —

Trachten wir diesen Zielpunkten nach, so mag immerhin der Geist der Zeit, allem Idealismus abhold, einem praktischen Realismus einseitig huldigen, — die Universitäten werden den Zeitgeist überdauern und überwinden, weil sie, jenen Zielpunkten zustrebend, dem rechten Realismus sich keineswegs verschließen, aber indem sie ihm dienen, zugleich den wahren, schlechthin unentbehrlichen Idealismus fördern. —

Recensionen.

Het godsdienstig geloof voor onzen tyd (Der religiöse Glaube für unsere Zeit) von C. W. Opzoomer. Amsterdam, J. U. Gebhardt & Comp., 1866.

Die verehrte Redaction hat mir den ehrenden Auftrag gegeben, die hervorragendsten philosophischen Schriften meiner Landsleute für diese Zeitschrift anzuzeigen. Bei dem Versuche, diesen Auftrag gehörig zu erfüllen, wähle ich zuerst die oben erwähnte Schrift. Dieselbe ist nicht ohne Interesse: einestheils weil sie von einem Professor der Philosophie herrührt, der in seiner Heimath als Schriftsteller einen gewissen Ruhm hat; anderntheils weil sie einen Versuch enthält, Wissenschaft und Glauben zu versöhnen; drittens weil sie den Ausdruck der Meinung einer nicht unbeträchtlichen Partei in Holland zu enthalten scheint. Ehe ich zur Besprechung des Inhalts der genannten Schrift schreite, wird es der Deutlichkeit halber zweckmäßig sein, die philosophische Tendenz des Schriftstellers überhaupt in's Auge zu fassen. Professor Opzoomer, ein Mann, der sich durch eine bedeutende Beredsamkeit und anziehende Schreibart auszeichnet, hat sich seit vielen Jahren die Bekämpfung des Supranaturalismus zur Aufgabe gestellt. Wir besitzen von seiner Hand eine

Menge Schriften, deren fast jede mehr oder weniger direct gegen die kirchliche Orthodoxie gerichtet ist. Wir müssen es leider bedauern, daß Verf. bei seiner Polemik nicht immer die Ruhe und Milde, welche jeder Philosoph selbst gegen unmilde Gegner beobachten soll, aufrecht gehalten, und sich nur zu oft durch Erbitterung und persönliche Gereiztheit hat hinreißen lassen; Eigenschaften, wodurch er übrigens seiner Sache vielfach geschadet hat. Auch dem Gehalt der Argumente nach können wir den Verf. nicht zu den mächtigsten Feinden des Supranaturalismus rechnen. Namentlich die Art, mit welcher er den Wunderglauben bekämpft, meint Referent nicht billigen zu können. Denn bei der Polemik gegen den Supranaturalismus geht O. von der Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze aus, ein Ausgangspunkt, der keine Kraft hat gegen diejenigen, welche im Wunder keinen Verstoß gegen das Naturgesetz, sondern bloß eine außerordentliche Modification der Aeußerung eines Naturgesetzes sehen.

Die eigentliche philosophische Ansicht des Verf., welche er sein System nennt, geht darauf hinaus, daß die Kenntniß der Wahrheit aus vier „Quellen" fließen soll. Diese Quellen sind nach ihm ebensoviele Arten von gevoel (Gefühl), namentlich: 1) das sinnliche Gefühl, 2) das ästhetische Gefühl, 3) das sittliche Gefühl, 4) das religiöse Gefühl. Es ist hier auffallend, und bei einem Professor der Logik äußerst merkwürdig, daß gerade das logische Gefühl hier außer Acht gelassen ist. Sonst würde die ganze Ansicht vielleicht ziemlich harmlos seyn, wenn nicht das Wort „Gefühl" einen sehr unbestimmten Sinn hätte, der es für philosophischen Ausdruck weniger passend macht. Die Art nun, wie Verf. sein System näher auseinandersetzt, dürfte für den gebildeten Theil Deutschlands wenig Neues enthalten. Offenbar hat er dabei vielfach aus Spinoza, der schottischen Philosophie, Rousseau, Voltaire, Kant, Herder, Schleiermacher, Strauß, Mill geschöpft. — Nach dieser Einleitung betrachten wir den „Glauben für unsere Zeit" etwas näher. Die Schrift bildet die fünfte Lieferung eines Buches, welches „De Godsdienst" (Der Gottesdienst) heißt und zum Zweck hat, wie

gewöhnlich den Supranaturalismus zu bekämpfen. Der Verf. gibt darin seine religiöse Ansicht, die er gern mit dem Namen „Moderne Theologie“ bezeichnet. Man würde irren, wenn man aus diesem Namen ableiten wollte, es werde hier viel Neues geboten. Man kann es aber keinem Schriftsteller verargen, wenn er seine Ansicht mit einem anziehenden Namen zu schmücken wünscht. Uebrigens hat Prof. Opzoomer seine religiöse Ansicht schon öfters gewechselt, und liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß diese moderne Theologie niemals bei ihm veralten wird. Im Gegentheil, die Ansicht ist mit solchen Widersprüchen behaftet, daß es kaum zu erwarten ist, ein denkender Mann werde auf die Dauer dabei Befriedigung finden. Durch einige frühere Bewunderer des Verf. ist die Unhaltbarkeit seiner Ansichten auch schon anerkannt und ausgesprochen.

Ueber die vorhergegangenen Lieferungen von „De Godsdienst“, welche ziemlich populärer Art sind, brauchen wir uns hier nicht weitläufig auszusprechen. Bloß einzelne hervorragende Stellen geben wir an und weichen dabei der Regelmäßigkeit wegen von der ursprünglichen Folge ab.

Heft III lehrt, daß die „Beweise“ für das Daseyn Gottes; auch der teleologische und der moralische, sämmtlich falsch sind. Bloß durch das religiöse Gefühl werde die Einwendung des Verstandes gegen die Religion abgeschlagen.

Heft I nun sucht die ganze Theologie auf ein Dogma zurückzuführen. S. 27 resumirt er den Inhalt dieses Heftes folgendermaßen: „Der religiöse Glaube ist nichts Anderes als die Anerkennung, daß Gott regiert und daß Er Weisheit und Liebe ist. Die Religion ist nichts Anderes als die Gemüthsstimmung, welche den Menschen erfüllt, wenn er von diesem Glauben tief durchdrungen ist“. Die zweite Lieferung ist besonders gegen den Glauben an einen persönlichen Teufel und gegen den Indeterminismus gerichtet. Die Lehre des freien Willens, so wird behauptet, ist kein Bedürfniß der Religion, sondern ist der Religion gerade zuwider; denn die Religion stützt sich auf die Ansicht, daß Alles in der Welt von Gott herstammt. Das Böse macht

hier keineswegs eine Ausnahme. Das Böse ist weder ein Werk eines Teufels, noch eines freien Willens, sondern ist durch Gott selbst gewollt. Dabei kommt heraus, daß Verf. eigentlich kein objectives Böses anerkennt. Eine schlechte That, behauptet er, ist bloß schlecht in Bezug auf den, der durch die schlimmen Folgen derselben getroffen wird. Es wird hier folglich die ganze Moral auf das Nützlichkeitsprincip zurückgeführt. Am schroffsten tritt uns diese Ansicht entgegen, wo wir (S. 46) lesen: „Wie für Gott kein natürliches Uebel existirt, ebenso existirt für ihn keine Sünde. Wie der Begriff des Leides bloß relativ ist, so ist es auch der Begriff der Sünde. Letzteres ist der endlichen (?), nicht der unendlichen (?) Weltanschauung entnommen". Demgemäß werden wir in Heft VI, S. 316 noch erinnert an diese Thesen des Verf.'s:

Was wir Uebel und was wir Sünde nennen, ist, ebensowohl wie das Gegentheil, von Gott gewollt;

Die Begriffe von sinnlichem Uebel oder Leid und von Sünde sind bloß relativ; für Gott haben sie keinen Sinn (?);

Die Eigenschaften, welche wir Gott zuschreiben, so oft wir an Ihn und zugleich an die Sünde denken, der Begriff der Heiligkeit z. B., sind ebenfalls bloß relativ (!!).

Diesen Erklärungen nach besteht also der Unterschied zwischen Gut und Böse bloß für den Menschen und nicht für Gott. Und hiermit entzieht O. eigentlich der ganzen Religion den Boden. Denn ein Gott, für welchen kein Unterschied zwischen Gut und Böse existirt, würde kein sittliches Wesen seyn. Und wie würden wir solch einen Gott anbeten und lieben können? Und dennoch unterläßt es Verf. nicht, seine Leser mit einem gewissen Pathos zur Liebe zu Gott und einem sittlichen Wandel zu ermahnen. Welche Inconsequenz!

Anderswo scheint es, als meine der Verf. bloß, Gott wolle, daß das Böse momentan sein soll, aber er wolle nicht, daß es bleiben soll; er will, daß wir dagegen kämpfen sollen.

Hiernach wäre das Böse bloß eine Entwickelungsstufe des Guten. So fallen auch die bösen Thaten des Menschen im

Grunde auf Gott zurück; und wenn man einen Verbrecher straft, so straft man ihn für eine That Gottes!

Wie stimmt das mit Beten, mit religiösem Gefühl?

Die Unklarheit der Meinung des Verf. wird noch deutlicher, wenn wir das philosophische „System" desselben betrachten. Nach diesem System nämlich soll die Religion auf das religiöse Gefühl gebaut werden. Was in der Welt kann nun dem religiösen Gefühle der Mehrzahl mehr zuwider seyn, als die Behauptung, für Gott existire kein Unterschied zwischen Gut und Böse!! Entweder das Eine oder das Andere. Entweder raisonniren und das Gefühl außer Acht lassen, oder sich auf das Gefühl stützen und die Heiligkeit Gottes aufrecht halten.

Einem ähnlichen Widerspruche begegnen wir, wenn wir des Verf.'s Ansicht über die Quelle, aus welcher die ethische Wahrheit fließt, mit seiner ethischen Ansicht selbst vergleichen. Nach ihm nämlich soll das sittliche Gefühl die Grundlage der Ethik seyn und dennoch will er die Ethik auf Nützlichkeit zurückführen!!

Wir sind hier ausgegangen von der Voraussetzung, daß der Verf. mit „Gefühl" das Gefühl der überwiegenden Mehrzahl meint. Aber auch wenn er es in einem andern Sinne faßte, so bliebe es immer inconsequent, einerseits die Religion auf Gefühl zu bauen und andererseits — wie in Heft II geschieht — durch Dialektik seine dogmatischen Ansichten erhärten zu wollen. Verf. nun versucht vielfach das Letztere. In Heft II leugnet er auf dialektischem Wege den freien Willen und versucht ebenfalls dialektisch zu beweisen, daß kein Teufel existirt. Heft IV, S. 122 wird behauptet, daß Glaube ohne Dogma nicht bestehen kann. Aber wenn Gefühl ohne Dogma, warum dann nicht auch Glaube ohne Dogma? Das ist alles baare Inconsequenz. Will man die Religion auf Gefühl bauen, so soll man alle Dialektik aus der Theologie bannen. Baut man dagegen eine Theologie auf Dialektik, so kann man die Religion keine Gefühlssache nennen.

Es ist gewiß ein merkwürdiges Phänomen, daß ein ver-

ständiger und gelehrter Mann sich so schroffe Widersprüche — deren wir aus seinem Buche ohne Mühe mehrere nachweisen könnten — zu Schulden kommen läßt und sich nicht scheut, dergleichen für ein System auszugeben. Wir können uns diese Erscheinung nicht anders erklären als aus einem gewissen Mangel an Gewissenhaftigkeit, an wissenschaftlichem Ernst. Und in dieser Erklärungsart werden wir bestärkt durch die oft ungenaue Ausdrucksweise des Verf.'s. Wir erkennen gern, daß Herr Prof. Opzoomer in gewisser Hinsicht wenig Ursache hat, seine Schriften mit großer Anstrengung zu poliren. Denn das Prestige seines Namens ist längst dergestalt, daß man seine Schriften noch gern lesen würde, wenn ihre Wissenschaftlichkeit selbst noch mehr zu wünschen übrig lassen sollte. Wir aber meinen, daß gerade Demjenigen, welcher sich eines gewissen Ruhmes erfreut, die doppelte Verpflichtung obliegt, sich dieses Ruhmes in jeder Hinsicht würdig zu machen und zu sorgen, daß das Vertrauen, welches seine Leser zu ihm haben, ihnen nicht zum Schaden gereicht. Das Papier ist duldsam und das Publikum ist es auch. Es ist fast unglaublich, was man mit Hülfe des Professorentitels und nöthigen Phrasenschmuckes für Weisheit passiren machen kann. Aber, u. E., ist es des erhabenen Wirkungskreises des Professors und des Redners unwürdig, dem Publikum Sand in die Augen zu streuen!

Und noch nach einer anderen Seite verstößt Prof. Opzoomer offenbar gegen den Beruf des academischen Lehrer's. Der academische Lehrer hat die Aufgabe, nicht bloß ein willkürlich von ihm gemachtes System den Studenten vorzutragen, sondern auch auf die Leistungen seiner Zeitgenossen Rücksicht zu nehmen und sie in seinem Vaterlande bekannt zu machen. Nun finden wir in den letzten Schriften von Herrn Opz. fast keine Spur von den vielen Forschungen, welche in den letzten Decennien in Deutschland auf philosophischem Gebiet vorgenommen. Und doch sollte schon die Liebe zur Wissenschaft jeden Denker, der die nöthigen Mittel hat, antreiben, sich mit seiner Wissenschaft auf dem Laufenden zu erhalten. Man wird erwiedern, daß Verf. durch

sein Präsidium der Holländischen Academie der Wissenschaften und andere Ehrenposten, durch seine Bemühungen um die „sittliche Besserung der Javaner“, durch seine vortrefflichen Uebersetzungen Griechischer Tragiker gehindert wird, sich mit Philosophie zu beschäftigen. Aber sollte das bei einem Professor der Philosophie eine Entschuldigung seyn? —

In der nächstfolgenden Lieferung von „De Godsdienst“ setzt der Verf. sich vor, die Frage zu behandeln, ob sein Glaube „Christenthum,“ Protestantismus“ genannt werden darf. Verf. scheint dieser Frage eine hohe Bedeutung beizulegen. Wir dagegen finden in wissenschaftlicher Hinsicht diese Frage ziemlich müssig. Denn was thut der Name hier zur Sache.

Wir wollen die Feder nicht niederlegen, ohne unser Bedauern ausgesprochen zu haben darüber, daß wir an dem genannten Buche soviel zu rügen gehabt. Wir haben aber dessen Fehler nicht verblümen wollen. Soll die Kritik ihre Aufgabe erfüllen, so darf sie Leichtsinn und Charlatanerie nicht mit Milde entgegentreten. Auch vernimmt ein Präsident der Holländischen Academie so selten die harte Wahrheit, daß wir diese Gelegenheit, ihm dieselbe zu sagen, nicht haben unbenutzt lassen wollen.

In dem Fall, daß wir etwaige gute Seiten der genannten Schrift unerwähnt gelassen haben, trösten wir uns mit der wohlgegründeten Zuversicht, daß Herr Opzoomer es an der Hervorhebung derselben wohl nicht wird fehlen lassen!

Halle a. S., 2. Juli 1867. F. A. Hartsen.

Platonisches.

1) Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, von Dr. Fr. Ueberweg; eine von der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien gekrönte Preisschrift. Wien, Gerold, 1861.

2) Die Sammlung der platonischen Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, untersucht von C. Schaarschmidt. Bonn, Marcus, 1866.

Vorbem. Die verspätete Besprechung des erstgenannten Werkes wird um so leichter Entschuldigung finden, da seit dem-

selben kein zweites erschienen ist, das dieselbe Aufgabe in gleichem Umfange zu lösen versucht hätte.

I.

Die Frage nach der Zeitfolge der platonischen Schriften hat, seitdem Schleiermacher sie zuerst anregte und auf seine Ansicht von der Erstlingschaft des Phädros den kühnen Bau der Nachconstruction jener Meisterwerke gründete, nicht aufgehört, alle tüchtigeren, dem Plato zugewendeten Bestrebungen zu beherrschen. Die wenigen Stimmen, die sich dahin aussprachen, daß es einer Lösung derselben zum Verständniß der platonischen Lehre überhaupt nicht bedürfe, verhallten unbeachtet; aber die Versuche, sie zu lösen, gingen sofort nach den verschiedensten Richtungen auseinander und noch immer besteht über diesen Punkt unter unsern Platonikern ein scharfer, unausgeglichener, auch durch die bisher angewendeten Vermittelungsversuche gar nicht auszugleichender Gegensatz. Denn während die einen mit Schleiermacher in der Folge der Dialoge einen festen, früh entworfenen und mit meisterhafter Methodik durchgeführten Lehrplan des schon im Jünglingsalter in der Hauptsache mit sich fertig gewordenen Denkers erblicken, glauben die andern in derselben mit K. F. Hermann, dem zum Theil schon Socher und Stallbaum vorangingen, den Stufengang der Selbstentwicklung jenes großen Geistes zu erkennen, der, früh durchdrungen von dem tiefen ethischen Sinn des Sokrates und in der unvergleichlichen mäeutischen Kunst dieses Weisen vorgebildet, durch immer tiefere Erkenntniß, schärfere Prüfung und innigere Aneignung der drei Hauptrichtungen der vorsokratischen Philosophie, dabei mächtig gefördert durch anregende Lebenserfahrungen, von dem Sokratismus seiner Jugend allmälig von einer Klarheit zur anderen bis zu jener Höhe emporstieg, auf welcher er durch die große Entdeckung und vollständige Beherrschung der Ideenlehre und durch die Einführung derselben in alle Gebiete des Wissens und Lebens der Urheber einer völlig neuen, alle früheren Versuche eben so verdunkelnden, als ihre reinsten Wahrheitskeime in sich aufnehmenden Philosophie wurde. Indessen konnten die Anhänger der

einen wie der anderen Ansicht sich doch der doppelten Vorfrage nicht entziehen, ob eine genauere Bestimmung der Zeitfolge der Dialoge nöthig und ob sie möglich sey; denn nach Zwecklosem, wie nach Unmöglichem zu forschen wäre ein gleich eitles Beginnen.

Nun könnte allerdings die erste Frage von den Vertheidigern des methodischen Prinzips leichter verneint werden, als von denen des genetischen; denn hat Plato wirklich in der Folge seiner Schriften nicht seine eigne Entwicklung, sondern nur die seiner Lehre nach einem vorausbedachten, pädagogisch-didaktischen Plane dargestellt, so verlohnt es im Grunde der Mühe nicht, zu fragen, in welche Periode seines Lebens der einzelne Dialog falle, da ja jener Plan als ein von vornherein feststehender angenommen wird, auf dessen Durchführung der Lebensgang des Philosophen gar keinen Einfluß üben durfte. Es bliebe ja bei dieser Voraussetzung möglich und wäre sogar das Wahrscheinlichste, daß alle Dialoge Plato's jener Höheperiode seines männlichen Lebens angehören, die mit der Eröffnung seiner Lehrthätigkeit beginnt; eine Consequenz, zu welcher indessen nur Munk, freilich von einem ganz neuen und unseres Erachtens völlig verfehlten Standpunkte aus, vorgeschritten ist. In diesem Falle würde die Frage nach der Zeitfolge der Schriften, wenn sie überhaupt noch aufgeworfen würde, ganz aufgehen in jener andern, mit welcher sich schon die alten Erklärer vielfach beschäftigt haben, nach ihrer methodischen Folge, die im Uebrigen gar nicht nothwendig mit der Zeitfolge zusammenfiele; denn je fester einmal der ursprüngliche Plan stand, desto leichter konnte sich Plato erlauben, hier und da, wo irgend ein Anlaß sich bot, eine Gedankenreihe, die nach dem Plan einer späteren Stelle angehörte, vorausgreifend zu behandeln und das vorläufig noch fehlende Glied später nachzuholen. Die Zeitbestimmung wäre dann bei den platonischen Schriften von eben so untergeordnetem Werthe, wie bei den noch vorhandenen Werken des Aristoteles, die alle bekanntlich, wenigstens in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, der dreizehnjährigen Periode seiner Lehrthätigkeit in Athen angehören und uns daher nicht mehr den werdenden,

ſondern den vollendeten Denker zeigen, der ſein Syſtem bereits in allen ſeinen Theilen ausgebaut und unter Dach gebracht hat. Hiernach könnte es inconſequent erſcheinen, wenn gerade Schleiermacher auf die Zeitfolge ein ſo großes Gewicht legte und durch ſeine mit glänzendem Scharfſinn durchgeführten Conſtructionen die Stelle jedes einzelnen Dialogs auf das Genaueſte ermittelt zu haben glaubte. Indeſſen erklärt ſich dies daraus, daß jener große Mann doch eine in den Schriften hervortretende Selbſtentwicklung Plato's anerkannte, nur daß er ſie überwiegend in die Form ſetzte, die von einer oft noch maßlos überſtrömenden jugendlichen Begeiſterung zuerſt zu einer ſchweren und überkünſtlichen Dialektik, endlich aber, durch dieſe Zwiſchenſtufe gleichſam geläutert, zu der reinen Harmonie und vollendeten Schönheit der nach dem vierzigſten Jahre verfaßten Dialoge gelangte; ſchwerlich würde er auch, wenn ihm noch die Bearbeitung der Geſetze vergönnt geweſen wäre, das allmälige Sinken der Form im Greiſenalter verkannt haben. So kam es, daß jene drei Perioden in Plato's ſchriftſtelleriſchem Leben, die Schleiermacher ſo treffend charakteriſirt und nur oft unrichtig auf die einzelnen Dialoge angewendet hatte, im Weſentlichen ſelbſt auf dem ganz verſchiedenen Standpunkte Hermann's und ſeiner Nachfolger beibehalten werden konnten, weil ſie eben mit einer für jeden Unbefangenen unwiderſprechlichen Gewißheit in den Dialogen hervortreten. Daß aber das genetiſche Prinzip ohne eine möglichſt genaue Ermittlung der Abfaſſungszeit jedes einzelnen Dialogs weder aufgeſtellt werden konnte, noch durchgeführt werden kann, bedarf keines Beweiſes.

Nun aber drängt ſich ſofort die zweite, viel bedenklichere Frage heran, ob jene Aufgabe überhaupt gelöſt werden könne. Da ſind es denn beſonders zwei Schwierigkeiten, die ſich ihrer Löſung entgegenſtellen. Es fehlt uns zunächſt bei den meiſten Schriften an dem feſten, geſchichtlichen Boden, an dem, was man in der Kritik diplomatiſche Beglaubigung nennt. Denn die hiſtoriſchen Verhältniſſe, die in den Dialogen berührt werden, gehören doch nicht der Abfaſſungszeit an, ſondern der Zeit, in

welche Plato das Gespräch verlegt, und nur jene seltenen Anachronismen, die ihm zuweilen wie in der Uebereilung entschlüpfen, geben uns ein schwaches und unsicheres Licht. So ist es gewiß, daß das Gastmahl, weil in demselben der 385 erfolgten Auseinanderlegung von Mantinea durch die Spartaner gedacht wird, nicht vor diesem Jahre geschrieben seyn kann, und wahrscheinlich, daß es nicht nach 370 verfaßt ist, weil damals jene Stadt in den früheren Zustand wiederhergestellt wurde. Daß der Menon nach 395 fällt, ist, wenn auch nicht gewiß, so doch sehr wahrscheinlich, weil dort der dem Thebaner Ismenias zu Theil gewordenen polykratischen Schätze gedacht wird, was doch wohl nur auf die in jenem Jahre geschehene reichliche Geldspende des persischen Satrapen Tithraustes an sechs namhafte Parteihäupter in Theben, Korinth und Argos bezogen werden kann; von einem früheren, ähnlichen Vorfall ist uns wenigstens nichts bekannt. Der freilich unplatonische Menexenos setzt mit einem ungewöhnlich derben Anachronismus den Korinthischen Krieg und den Frieden des Antalkidas voraus, kann also nicht vor 387 geschrieben seyn. Die Einleitung des Theätet, in welcher eine Verwundung dieses edlen Jünglings in einem Treffen bei Korinth erwähnt wird, scheint auf ein in das Jahr 393 fallendes Gefecht bei Sikyon, an welchem 6000 atheniſche Hopliten Theil nahmen, zu gehen; doch kommt im Jahre 368 noch ein zweites, von den Athenern im Bunde mit Sparta gegen Theben bestandenes Treffen bei Korinth vor, worauf Munk und Ueberweg jene Stelle beziehen; somit schwanken wir hier bei der Zeitbestimmung jenes Dialogs zwischen 393 und 368. Das erste Buch der Gesetze redet von einem Siege der Syrakuser über die italischen Lokrer, der im Jahre 353 stattfand, wonach also erst nach dieser Zeit jenes Werk begonnen wäre; doch bleibt die doppelte Möglichkeit, daß ein anderer Sieg gemeint und daß die Erwähnung desselben erst später in jenes Buch vom Verf. hineingetragen sey. Daß endlich die im Phädros vorkommenden Urtheile über Lysias und Isokrates für eine frühere oder spätere Abfassungszeit desselben nichts beweisen, erkennt auch Ueberweg an. Das ist nun Alles, was

uns die Dialoge sagen; in der That wenig genug. Eben so schwach aber steht es mit der Tradition über die Zeitfolge. Daß Sokrates noch den Lysis, der greise Gorgias den nach ihm benannten Dialog gelesen habe, beruht auf unverbürgten Anekdoten; die angebliche, von Schleiermacher gern angenommene Ueberlieferung, die den Phädros zum ersten Dialog machen soll, ist nichts Anderes, als eine alles haltbaren Grundes entbehrende Conjectur eines Unbekannten; aber auch Cicero's Gegenzeugniß hat doch nicht den vollen Werth eines Zeugnisses; daß man nach Plato's Tode den Anfang der Republik mehrfach verbessert und umgeschrieben auf einer Wachstafel soll gefunden haben, kann doch für die Abfassungszeit dieser Schrift nicht das Mindeste beweisen; am meisten gesichert erscheint noch die Ueberlieferung, daß die Gesetze nicht von Plato selbst, sondern nach seinem Tode durch Philippos von Opus herausgegeben, also das letzte seiner Werke seyen; das wenigstens steht durch das Zeugniß des Aristoteles fest, daß die Gesetze nach der Republik geschrieben sind. Somit scheinen wir hier fast ganz auf dem schwankenden Boden der Combination und der subjectiven Meinung zu stehen, so schwankend, daß selbst von denen, die von gleichen Standpunkten ausgehen, sich jeder eine ganz verschiedene Folge der Dialoge auszudenken pflegt und jeder seine Vorgänger mit einem Eifer bekämpft, als habe er nun zuerst das Richtige gefunden. Sollte aber wirklich die Frage unlösbar seyn? sollte es gar keine objectiven Kriterien für ihre richtige Lösung geben? Gewiß, es gibt solche Kriterien. Jene ganz unleugbare Verwandtschaft des Inhalts und der Form, welche nicht bloß die Glieder der beiden von Plato selbst als solche bezeichneten Trilogieen — die eigentlich Tetralogieen werden sollten —, sondern auch mehrerer anderer, ähnlich zusammengehöriger Gruppen mit einander verbindet, jene so unverkennbare Wechselbeziehung einzelner Dialoge, daß der eine vorausdeutend in den Gedankenkreis des andern eingreift, der andere sich auf die dort abgebrochene Reihe fortsetzend oder abschließend zurückbezieht, jene Uebereinstimmung der Sprache und der künstlerischen Ausstattung, also des Dramatischen,

Mimischen und Scenischen, die gewisse Dialoge zu künstlerischen Gruppen zusammenschließt, vor Allem aber jene Klarheit, mit welcher sich Alles, was das Herz des Philosophen in seiner Tiefe bewegt hat, die bedeutendsten Schicksale, Wandlungen und Erfahrungen seines äußern und innern Lebens, in seinen Dialogen und dem ganzen Tone derselben abspiegeln, dies Alles zusammen, wenn man nicht einseitig bei Einzelnem stehen bleibt, dürfte doch, durch seine vereinte Kraft wirkend, eine oft an Gewißheit grenzende Wahrscheinlichkeit über die Zeitfolge der Schriften im Ganzen und die Stelle der einzelnen begründen. Freilich wird das letzte Moment nur von denen anerkannt werden, die nicht, wie es in neuester Zeit hie und da geschieht, so gut wie Alles, was über Plato's Leben überliefert wird, für einen Mythos erklären, den dann doch bereits zwei Schüler Plato's, Speusippos und Hermodoros, würden gedichtet haben.

Da tritt uns aber noch die zweite Frage in den Weg, ob denn wirklich alle jene platonischen Dialoge, die sich bis auf die neueste Zeit noch immer vor der Kritik behauptet haben, sich als echte Werke ausweisen können; denn da eins der bedeutendsten Kriterien für die Zeitfolge in der Analogie des Inhalts und der Form einzelner Schriften liegt, so würde uns auch dieses genommen, wenn sich ergäbe, daß gewisse, an dieser Analogie theilnehmende Dialoge unplatonisch wären. Es steht mit dieser Frage allerdings etwas besser, als mit der ersten; denn abgesehen von dem gerechten Verdammungsurtheil, das schon die alte Kritik über einzelne Eindringlinge aussprach und von den hier und da auftauchenden Zweifeln über andere, die doch selbst einem Aristophanes noch als unbedenklich galten, haben wir für die Echtheit einer nicht geringen Anzahl das vollwichtige Zeugniß des Aristoteles, des einzigen, der überhaupt als Zeuge gelten kann; freilich haben seine Zeugnisse nicht alle gleichen Werth, vielmehr stuft sich derselbe in Beziehuug auf ihre überzeugende Kraft vierfach ab, jenachdem Aristoteles entweder beides, Plato und den Dialog, oder bloß den Dialog, oder bloß den Plato nennt, oder endlich nur auf Platonisches Bezug nimmt, ohne den

Philosophen zu nennen, wobei in den beiden letzteren Fällen noch die Möglichkeit bleibt, daß die Anführung gar nicht einer Schrift, sondern den mündlichen Vorträgen Plato's entnommen sey. Sonach haben wir also bei allen Schriften, die uns Aristoteles entweder gar nicht oder ungenügend beglaubigt, vorläufig freie Hand; sie gelten für verdächtig, bis sie ihre Berechtigung durch sich selbst und ihren eignen Werth nachgewiesen haben. So sind wir denn auch bei dieser zweiten Frage zum Theil wieder auf das Gebiet der subjectiven Meinung zurückgeworfen, die natürlich für Andere, namentlich für solche, die von vornherein schon, mehr der polizeilichen als der Rechtsregel folgend, zum Zweifel geneigt sind, gar keine Ueberzeugungskraft hat. Und doch wird es auch hier möglich seyn, da, wo das Zeugniß uns versagt, durch das vereinte Gewicht der Sprache, der künstlerischen Form, des Gedankenstoffes und der dialektischen Ausführung, vor Allem aber der jedem Nachahmer unzugänglichen Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit des platonischen Geistes, wie die als echt feststehenden Werke sie zeigen, ein anerkennendes oder verwerfendes Urtheil zu begründen, das wenigstens auf die Zustimmung der Meisten rechnen darf.

Es ist ein bleibendes Verdienst Ueberweg's, daß er in seiner fleißigen und gelehrten Preisschrift jene doppelte Vorfrage einer besonnenen und gründlichen Prüfung unterworfen hat. In Beziehung auf die Echtheit der einzelnen Dialoge prüft er nach Zeller's und Suckow's Vorgange, aber noch viel eingehender, das Gewicht der aristotelischen Zeugnisse, wobei er auch jene zahlreichen Stellen, wo Aristoteles auf platonische, in den Dialogen enthaltene Gedankenreihen, ohne Plato zu nennen, sey es beistimmend, sey es berichtigend und ergänzend, eingeht, nicht unberücksichtigt läßt und sie als mitwirkende Momente des Beweises anerkennt; denn der Gedanke eines Späteren, daß gerade aus solchen Stellen dieser und jener den Plato kopirende Fälscher sein Machwerk möge zusammengelesen haben, ist ihm noch nicht gekommen, es müßte denn bei dem Parmenides seyn, wo ihn freilich der Mangel alles Zeugnisses auf einen Abweg verleitet

hat, auf welchem ihn später Schaarschmidt mit wildem Ritte weit überholt und zum Theil selbst mit fortgerissen hat. Mit gleicher Besonnenheit verfährt Ueberweg bei der Beantwortung der zweiten Frage, ob man über die Folge der Dialoge überhaupt zu einigermaßen sicheren Ergebnissen gelangen könne und nach welchen Grundsätzen man bei dieser Aufgabe verfahren müsse. Auf diese doppelte, den überwiegend größten Theil des Buches füllende Voruntersuchung gründet er dann sein eignes Urtheil über die Folge der Dialoge, so daß seine Schrift als eine jedem Leser und Erklärer des Plato unentbehrliche kritisch-propädeutische Vorarbeit anzusehen ist.

Eine andere Frage aber ist, ob Ueberweg nun auch selbst durch Anwendung jener Grundsätze der von ihm übernommenen Aufgabe im ganzen Umfange entsprochen und sie so weit gelöst oder doch zu lösen versucht habe, als es ihm, bei den bereits vorhandenen Vorarbeiten und besonders bei einer allseitigen, auf diesen Punkt gerichteten Durchforschung der platonischen Schriften, möglich war. Da klingt es denn allerdings bedenklich, wenn er sagt, daß eine vollständige Aufzeigung aller genetischen Beziehungen mit einer Entwicklungsgeschichte der Philosophie Plato's, ein vollständiger Nachweis aller methodischen Beziehungen mit einer Erörterung der Tendenz und Gliederung der sämmtlichen platonischen Dialoge sich völlig decken, beides aber weit über die Grenzen der Aufgabe hinausgehen würde. Ganz gewiß lag eine erschöpfende Darstellung jener beiden Punkte nicht in der Aufgabe; beide aber sind doch die nothwendigen Prämissen zu ihrer Lösung, die nur dem gelingen kann, der über beide mit sich selbst; so weit es bei Dingen dieser Art möglich, zu einem klaren Abschluß gekommen ist. Denn wie die Bestimmung der Zeitfolge nicht etwa bloß für das methodische, sondern auch für das genetische Prinzip eine feste Ansicht über die Tendenz und die innere Gliederung der Dialoge voraussetzt, so fällt sie selbst, sey es nun mit der methodischen oder genetischen Entwicklung der Philosophie Plato's fast zusammen, nur daß sie, auf die Darstellung des Inhalts derselben vorläufig verzichtend, sich mit der Nachweisung

ihrer in den Dialogen gegebenen Entwicklungsstufen begnügen darf. In diesem umfassenden und abschließenden Sinne hat Ueberweg seine Aufgabe nicht gelöst und nicht lösen wollen; er hat sich aber auch die Lösung dadurch besonders erschwert, daß er, sich auf den unhaltbaren und undankbaren Standpunkt einer schwankenden Mitte stellend, wiederholt in einer nicht zum Ziele führenden Weise zwischen dem methodischen und genetischen Grundsatze zu vermitteln sucht; denn dadurch, daß man beiden Parteien Zugeständnisse macht, die doch zuletzt weder die eine noch die andere befriedigen, wird weder im Leben noch in der Wissenschaft ein prinzipieller Gegensatz überwunden. Ueberweg neigt so weit zu Hermann hinüber, daß er sogar über die Abfassungszeit des Phädros mit ihm übereinstimmt und dadurch der Schleiermacher'schen Theorie ihre festeste Grundlage entzieht; dennoch aber soll diese in drei Punkten unerschüttert geblieben seyn: in der Oekonomie eines jeden Dialogs, in der Verknüpfung einzelner Dialoge zu einem größeren Ganzen und in der Aufeinanderfolge der Dialoge im Großen und Ganzen, da in diesen drei Punkten sich methodische Berechnung zeige. Aber hat denn jemals ein Anhänger des genetischen Prinzips, hat Hermann selbst dem Plato in den beiden ersteren Beziehungen Methode abgesprochen? Daß die einzelnen Dialoge Musterwerke der dialektischen Methode, ja noch mehr, daß sie in jedem Sinne des Worts vollendete Kunstwerke sind, mit denen nichts Früheres oder Späteres verglichen werden kann, haben schon die neuplatonischen Exegeten anerkannt; die beiden trilogischen Verbindungen sind durch Plato selbst bezeugt und nehmen, wie andere ähnliche Gruppen, eben als solche eine bestimmte Stelle in seinem Entwicklungsgange ein; bei dem dritten Punkte aber bezeichnet der Zusatz im Ganzen und Großen recht deutlich Ueberweg's schwankenden Standpunkt. Denn soll das heißen, daß das methodische Prinzip nicht auf alle, sondern nur auf die bedeutenderen Dialoge anwendbar sey, so führt uns dies auf Schleiermacher's ganz willkürliche Unterscheidung von Haupt- und Nebendialogen zurück, zu welchen letzteren sogar Werke, wie der

Gorgias, das Gastmahl, die Gesetze gehören sollten; soll aber damit gesagt seyn, daß Plato allerdings seine Hauptlehren methodisch in der Folge der Dialoge darzustellen bezweckt habe, dabei aber doch, wie Ueberweg an einer andern Stelle bemerkt, nicht immer in gerader Linie fortgegangen sey, sondern namentlich bei den elementaren Dialogen sich wohl einmal anmuthige Ausflüge zur Seite des geraden Weges erlaubt habe, so kommen wir aus der Unklarheit gar nicht heraus, weil wir genöthigt sind, Unvereinbares zu verbinden. Denn hatte Plato wirklich schon damals, als er zuerst als Schriftsteller auftrat, die bestimmte Absicht, durch eine Reihe elementarer Dialoge den Grund zu späteren, größeren Darstellungen zu legen, so haben wir ja wieder die Schleiermacher'sche Hypothese in ihrer ganzen Einseitigkeit, und eine Selbstentwicklung Plato's dürfte dann nur noch etwa in der Form und in unerheblichen Nebendingen angenommen werden; auch läßt das in voller Reinheit aufgefaßte methodische Prinzip wirklich nur einen linearen Fortschritt zu, und gesetzt, Plato hätte sich einmal in Folge irgend einer äußeren Veranlassung ein Hysteron-proteron gestattet, so würde dies doch, selbst wenn es erwiesen werden könnte, für uns nicht das mindeste Interesse haben, da wir ja in der Darstellung der platonischen Lehre immer sofort das richtige, der geraden Linie entsprechende Verhältniß der Glieder wiederherstellen würden. Wenn nun aber Ueberweg gerade in den elementaren Dialogen den stetigen Fortschritt der Methode vermißt und sie als solche bezeichnet, deren Zielpunkte nicht nothwendig in eine gerade Linie fallen, sondern die nur um gewisse feste Centralpunkte graviren, so bricht er überhaupt mit dem methodischen Prinzip und überbietet in gewisser Weise noch die Hermann'sche Ansicht, welche der Annahme eines stetigen Fortschritts von Dialog zu Dialog noch Raum genug läßt, weil sie eben von der Voraussetzung ausgeht, daß ein Geist, wie Plato, sich ohne Sprünge und Lücken in ruhiger, stetiger Folge, wenn auch nicht ohne manche von außen kommende Anregung, entwickelt habe. Daß also in dieser Selbstentwickelung des großen Denkers Methode erkennbar

sey, wie ja selbst in der bewußtlosen Entwicklung der Naturorganismen Methode ist und daß dieselbe in der Folge der Dialoge hervortreten müsse, wird gewiß kein Genetiker leugnen, nur daß diese Methode (natürlich abgesehen von jenen Dialogen, die schon Plato selbst zu größern Gruppen verband) nicht die subjective des Schriftstellers, sondern die objective der Sache und des philosophischen Gedankens ist. Wie nun aber die methodische Berechnung mit der doch auch von Ueberweg zugestandenen Thatsache vereinbar seyn soll, daß in einer Anzahl von Dialogen die Ideenlehre noch ganz fehlt, — eine Thatsache, in deren Anerkennung und Würdigung der ganze Nerv der genetischen Ansicht liegt —, ist uns schlechthin unverständlich; denn wie hätte doch Plato zu einer Zeit, wo er selbst noch nicht auf die Ideen gekommen war, bereits den Plan zu Dialogen entwerfen können, die ganz auf die Ideenlehre gebaut sind? Diese Stellung Ueberweg's auf einem fortwährend bald zu dem einen, bald zu dem andern Ende des Gegensatzes hinüberschwankenden, mittleren Standpunkte bricht noch an verschiedenen anderen Stellen hervor. Da heißt es einmal, Hermann's Prinzip könne doch nicht so schlechthin für das Schleiermacher'sche eintreten, damit nicht die platonische Philosophie in einem herakliteischen Fluß erscheine, deshalb bedürfe es einer Vermittlung. Wer aber in der Folge der Dialoge das Gesetz erkannt hat, nach welchem sich Plato's Geist und Lehre von elementaren Anfängen zu immer größerer Universalität und Vollkommenheit fortgebildet hat, der wird sich doch vor jenem Flusse nicht mehr fürchten, denn er hat in der Einheit des in allen Wandlungen fest und eigenartig bleibenden platonischen Geistes das Zauberwort gefunden, das den Fluß zum Stehen bringt. Jene Vermittlung aber, die Ueberweg durch seine halben Zugeständnisse an das methodische Prinzip anstrebt, wird den Strom nicht hemmen, weil sie eben selbst mitten im Strome steht. Dann werden wieder an verschiedenen Stellen verschiedene Möglichkeiten aufgestellt, die, wären sie als wirklich nachzuweisen, eine Art von Vermittlung enthalten könnten. Bald heißt es, Plato könne wohl auch nach einzelnen constructiven

Dialogen noch einzelne elementare verfaßt haben; eine Annahme, die von beiden entgegengesetzten Standpunkten aus mit gleicher Entschiedenheit abgewiesen werden muß; denn setzte man mit Hermann den elementaren Charakter gewisser Dialoge darin, daß Plato in ihnen im Ganzen noch als reiner Sokratiker erscheint, so wird doch Niemand für möglich halten, daß er, nachdem er bereits das Eigene in einem größeren Zusammenhange dargestellt habe, noch einmal wieder Sokratiker geworden sey, man müßte denn mit Munk annehmen, daß er überhaupt in seinen Schriften nur ein Lebensbild des Sokrates habe aufstellen wollen; wenn man aber mit Schleiermacher das Elementare in jene dialektische Anregung und Vorbereitung der Leser setzt, die der zusammenhängenden Darstellung nothwendig vorangehen müsse, so würde eine Abfassung einzelner elementarer Dialoge nach einzelnen constructiven nur dann möglich und nöthig geworden seyn, wenn er, schon mitten im Aufbau begriffen, seinen Bau hätte abbrechen und einen Neubau auf neue Grundlagen beginnen wollen, was doch ebenfalls Niemand annehmen wird, am wenigsten aber die Anhänger des methodischen Prinzips annehmen können; denn die einzelnen unleugbaren Wandlungen der Ideenlehre können doch nicht als eben so viele grundstürzende Aenderungen der ganzen platonischen Philosophie angesehen werden. Bald wieder wird auch das als möglich angenommen, daß Plato seine dialektischen Dialoge, denen sowohl Schleiermacher als Hermann eine Mittelstellung zwischen den elementaren und systematischen anweisen, erst nach den letzteren verfaßt habe, weil ja Plato noch nach der Vollendung der systematischen Darstellung seiner Lehre auf die tiefere Durcharbeitung der Prinzipien in seiner eigenen Forschung habe zurückkommen können. Aber dann würde doch Plato den Methodikern nothwendig als ein thörichter Baumeister erscheinen, der schon die Kuppel zu wölben beginnt, ehe noch der Unterbau ausgeführt ist; die Genetiker aber würden eben so wenig in Plato's eigenem Geiste eine unnatürliche Unterbrechung der natürlichen Folge annehmen wollen, nach welcher das neue Prinzip erst in sich selbst dialektisch befestigt, gegen

Angriffe gesichert und zu voller Klarheit durchgebildet werden mußte, ehe es sich über die ganze Fülle des Lebens und Wissens herrschend ausbreiten konnte. Selbst die bekannte pythagorisirende Wandlung der platonischen Ideenlehre in seiner letzten Lebensperiode, auf welche Ueberweg hinweist, würde diese Umkehrung der natürlichen Ordnung nicht genügend erklären. Denn wenn Plato im Sinne der Methodiker nach einem bestimmten Lehrplane schrieb, so hätte doch jenen Dialogen, in welchen die Begründung dieser neuen Auffassung enthalten seyn soll, — die übrigens durchaus keine totale, den tiefsten Kern der früheren Ansicht berührende Umwandlung war —, nothwendig wieder eine neue Reihe systematischer Werke folgen müssen, in denen die veränderte Ansicht auf das Ethische und Physische angewendet wäre; diese aber suchen wir vergebens, wenn wir von den dahin gehörenden, doch mehr andeutenden als ausführenden Sätzen im Philebos absehen, weil Plato sich damit begnügte, diese ἄγραφα δόγματα seiner späteren Zeit im Kreise der Seinigen vorzutragen, und so wird er denn wohl auch die dialektische Grundlegung derselben auf diesen Kreis beschränkt haben. Aber auch wer jenen festen Plan nicht annimmt, wird nicht für möglich halten können, daß Plato, nachdem er schon Ethik und Physik im größten Zusammenhange dargestellt hatte, noch einmal in Forschung, Lehre und Schrift so überwiegend dialektisch geworden sey, wie er in jenen dialektischen Dialogen erscheint. Und wenn wir diese nun wirklich in jene späte Periode verlegen dürften, würde da nicht sofort wieder in der Reihe der voraufgegangenen Dialoge eine wesentliche Lücke entstehen? Denn ganz gewiß hätte doch der erste, so hochwichtige Fund der Ideen nicht ohne eine dialektische Begründung bleiben dürfen, die bei jener Annahme ganz fehlen würde. Da uns nun selbst die Möglichkeit einer so späten Abfassung rein dialektischer Dialoge abgeschnitten scheint, so werden wir noch weniger mit Ueberweg uns dazu verstehen können, jene Dialoge, insofern sie überhaupt noch als echt geduldet werden, wirklich in Plato's Lebensabend zu verlegen. Doch darauf werden wir später zurückkommen, wo von

der wirklichen Stellung der Dialoge die Rede seyn wird. Auch jene andere Möglichkeit, die Ueberweg einmal vorübergehend aufstellt, daß nämlich Plato schon im Beginn seiner Schriftstellerei im Besitze der Ideenlehre gewesen sey, dennoch aber seine Schriften nicht in einer vom Anfange an feststehenden Folge, sondern größtentheils mehr sporadisch verfaßt habe, können wir nicht zulassen, da wir einerseits es für psychologisch unmöglich halten, daß der Entdecker der Ideen sie selbst in der geringsten seiner Schriften ganz habe verbergen können oder wollen, andererseits, wenn wir wirklich zugeben wollten, daß er, seinen eigenen Entwicklungsgang nachbildend, in gewissen elementaren und propädeutischen Dialogen absichtlich der Ideenlehre noch nicht gedacht habe, dann doch nothwendig eine methodische, nicht sporadische Folge der Schriften müßte angenommen werden. Ueberweg meint, daß auf diese Weise eine Vermittlung zwischen Schleiermacher und Hermann möglich sey, indem dann sowohl eine in den Schriften documentirte Entwicklung bestritten, als das Prinzip einer didaktischen oder überhaupt irgendwie planmäßigen Folge der Schriften negirt werde; in der That aber würde dadurch nichts vermittelt, sondern beide Standpunkte gleichmäßig aufgehoben werden und an ihre Stelle eine absolute Ordnungslosigkeit treten. Da indessen der Verf. diese Annahme auf seine Ansicht von der Stellung der Dialoge keinen Einfluß üben läßt, vielmehr zugibt, daß das Fehlen der Ideenlehre in gewissen Schriften wahrscheinlicher daraus, daß Plato damals selbst noch nicht zu den Ideen gelangt war, als aus didaktischer Berechnung zu erklären sey, so brauchen wir uns dabei nicht weiter aufzuhalten.

Die äußerliche Art, mit welcher Ueberweg die beiden entgegengesetzten Prinzipien zu verknüpfen bemüht ist, tritt besonders schlagend hervor in seiner Unterscheidung zweier Klassen von Beziehungen der Dialoge auf einander, der methodischen und genetischen, von denen jene wieder theils pädeutische, theils systematische, diese theils beabsichtigte, theils bloß thatsächliche seyn sollen. So bestehen denn nun beide Ansichten friedlich neben-

einander, beiden scheint ihr Recht gesichert, im Grunde aber kommt doch keine von beiden zu ihrem Rechte. Der Verf. verbirgt sich selbst nicht, wie fließend alle jene Unterschiede sind, und macht daher auch von denselben keinen bis in's Einzelne der Dialoge durchgeführten Gebrauch, konnte ihn aber auch nicht machen, weil die Annahme von sogenannten beabsichtigten genetischen Beziehungen eine ganz unhaltbare ist. Denn jedes absichtliche Eingreifen in den thatsächlichen Entwicklungsprozeß ist schon Methode, und jene Berichtigung, Erweiterung oder Vertiefung der Gedankenreihen früherer Dialoge in späteren, so daß der Entwicklungsfortschritt Plato's hier ein von ihm selbst vorausgesehener und gewollter wird, für welche der Verf. jene Kategorie aufstellt, ist eben nichts Anderes, als eine methodische Verknüpfung einzelner Dialoge, die freilich noch keineswegs einen im Voraus entworfenen, das Ganze umfassenden Plan voraussetzt. Nicht dadurch, daß wir beide Seiten als geschieden nebeneinanderstellen, ohne doch im Stande zu seyn, sie scharf auseinander zu halten, sondern nur dadurch, daß wir im Genetischen selbst das Methodische und in diesem jenes anerkennen und beides nur in seinem unzertrennlichen In- und Miteinanderseyn betrachten, mögen wir die Einseitigkeiten des einen wie des andern Prinzips wirklich überwinden. Wenn daher Ueberweg glaubt, nachgewiesen zu haben, daß sowohl Schleiermacher's als Hermann's Ansicht in der Form, in welcher beide bei ihren Begründern und Nachfolgern vorliegen, unhaltbar sey, während durch die von ihm selbst gewonnenen Ergebnisse sowohl der methodischen Berechnung und künstlerischen Form, als auch einer Bekundung der philosophischen Selbstentwicklung Plato's in seinen Dialogen eine Stelle gesichert bleibe, so fürchten wir sehr, daß er diese Ausgleichung dennoch nicht erreicht hat und auch auf diesem Wege nicht erreichen konnte. Denn einerseits hatte er sich doch selbst, um zu jenen Ergebnissen zu gelangen, durch das Zugeständniß einer stufenweisen Entwicklung und Wandlung der Ideenlehre gerade in einem Hauptpunkte ganz auf Hermann's Boden gestellt; war nun dieser Standpunkt wirklich ein so fehler-

haft einseitiger; so würde doch sein eigener nicht frei seyn von demselben Fehler und deshalb nicht als ein wirklich vermittelnder angesehen werden können. Sodann aber zeigt sich doch gerade hier wieder recht deutlich, wie wenig jene Behauptung eines Nebeneinanderseyns der beiden Seiten in Plato's Dialogen zu einer wahrhaften Vermittlung führen kann, da beide in der Wirklichkeit gar nicht voneinander getrennt werden können; denn überall, wo die Dialoge eine Selbstentwicklung des Philosophen bekunden, zeigen sie eben dadurch auch Methode, da doch ein Geist wie der platonische nur methodisch fortschreiten konnte; überall aber, wo wir die feine, methodische Berechnung und die künstlerische Form seiner Dialoge bewundern, finden wir eben darin zugleich auch die mächtigen, tiefgreifenden Spuren seiner Selbstentwicklung, die auf jeder Stufe der Erkenntniß sich bereits wieder, ahnungsvoll zuerst, dann mit klarstem Bewußtseyn neue Aufgaben stellt und methodisch zu lösen sucht, dabei zugleich in der Form vom Unvollkommenen oder Einseitigen zur vollen Harmonie der reinen Schönheit fortschreitet. Um wirklich zu einer Vermittlung und durch sie zu möglichst sicheren Resultaten zu gelangen, wird man sich im Anfange mit viel größerer Entschiedenheit, als Ueberweg gethan hat, auf den genetischen Standpunkt stellen müssen, um nur erst festen Boden unter den Füßen zu haben; von da aus wird man dann im allmäligen Fortschritt endlich jene höhere Einheit finden, aus welcher allein eine wahrhafte Vermittlung zu gewinnen ist; ich meine die Einheit des platonischen Geistes, der beides ideal zugleich und dialektisch im höchsten Maße angelegt, dabei in sich harmonisch und ungebrochen wie selten ein Menschengeist, in allen seinen Schöpfungen zugleich die reinste Selbstentwicklung und die lebensvollste Methode zeigt, und zwar so, daß jeder Fortschritt ein stetiger und methodischer ist, die Methode aber wieder an jeder einzelnen Stelle bestimmt wird durch den festen Gang seiner Selbstentwicklung. Man mag die Schleiermacher'sche Ansicht einseitig nennen, weil sie den Plato zu sehr als seyenden, die Hermann'sche, weil sie ihn zu sehr als werdenden faßt; bei Schleiermacher wird Plato

mehr als recht ist aus den natürlichen Entwicklungsbedingungen herausgestellt, an die jeder menschliche Geist gebunden ist, und indem die Dialoge nur die vorausbestimmte, planvoll fortschreitende Darlegung seines Lehrgehalts darstellen sollen, erscheint sein Wirken fast als ein freier, wunderbarer Schöpfungsakt nach der ihm inwohnenden Idee, ohne daß das Werden dieser Idee erklärt wird; bei Hermann wird mitunter ein zu großer Werth gerade auf jene natürlichen Bedingungen gelegt, so daß Plato's Entwicklung zu sehr nach Analogie eines Naturprozesses, einer mehr leidenden Evolution des Organismus aus seinem Keim aufgefaßt und ein zu großes Gewicht auf seine Bestimmbarkeit durch äußere Eindrücke und Anregungen gelegt wird. Wie nun aber schon bei den Urhebern beider Ansichten die eine Seite nothwendig zu der andern hingezogen wird, indem weder die Methodik eine Entwicklung, wenn auch zunächst nur der Form, noch die Genetik auf jeder einzelnen Entwicklungsstufe eine methodische Durchbildung des angeeigneten Stoffes, eine freie Beherrschung der auf den Denker eindringenden Gegensätze ausschließt, so ist in Plato's eigenem Geiste das Seyende in jedem Moment zugleich ein Werdendes, das Werdende ein Seyendes. Denn jede Erkenntniß, zu der er gelangt ist, setzt schon wieder die Knoten eines neuen Werdens an, jedes Fortschreiten begründet ein neues Wissen und ist selbst schon dieses Wissen in seiner dialektischen Bewegung. So ist überall bei ihm bewußte Methodik und gesetzmäßige Entwicklung, eigne schöpferische That und assimilirende Aneignung des Fremden in ungetrennter Einheit. Nur von dieser Voraussetzung aus wird es uns vielleicht gelingen, durch Verknüpfung der oben angedeuteten Kriterien die Stelle aller einzelnen Dialoge mit annähernder Sicherheit zu bestimmen.

Wir glauben Alles, was uns in Ueberweg's einzelnen Ausführungen verfehlt erscheint, auf jenen verfehlten Versuch einer bloß äußerlichen Vermittlung zurückführen zu können. Hierhin gehört vor Allem die falsche Stellung, die er der dialektischen Trilogie anweist, und sein Verwerfungsurtheil über den Parmenides, in Verbindung mit beiden aber seine Ansicht über die

Entwicklung der Ideenlehre in den Dialogen. Den Theätet zuvörderst setzt er in Uebereinstimmung mit Munk nach 368, indem er, wie schon bemerkt, das Gefecht, in welchem Theätet verwundet ward, auf das in jenem Jahre von den Athenern unter des Chabrias Führung siegreich gegen die Thebaner bei Korinth bestandene bezieht. Aber die äußern Gründe, die er für diese Meinung anführt, könnten doch, auch wenn sie schwerer wögen, als wirklich der Fall ist, unmöglich die innere Unwahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit dieser Anordnung aufwiegen. Da soll es bei der früheren Annahme, nach welcher der Dialog noch während des korinthischen Krieges, wahrscheinlich bald nach 394, dem Jahre jenes ersten Gefechtes bei Korinth, verfaßt ist, unwahrscheinlich seyn, daß der jugendliche Theätet, mit welchem und dem Theodoros der bereits vom Meletos angeklagte Sokrates jenes bedeutsame Gespräch führte, in kaum sechs Jahren schon zu einem Manne geworden sey, von welchem seine Freunde Euklides und Terpsion so Großes rühmen und noch Größeres verkünden konnten; aber ist es denn wirklich so etwas Beispielloses, daß ein reichbegabter Jüngling, wie unser Theätet, der sich schon gegen das zwanzigste Jahr hin an die Lösung schwieriger mathematischer Probleme macht, nach sechs Jahren der raschesten und kräftigsten Entwicklungsperiode als ein Mann vor uns steht, den die Welt bereits im Leben und in der Wissenschaft mit Ehren nennt? Eben so wenig können die Anspielungen auf Aristipp und Antisthenes für eine spätere Abfassungszeit des Dialogs zeugen, da ja beide schon als gereiftere Männer mit festen Richtungen zu Sokrates gekommen waren und als solche dem Plato längst zur Genüge bekannt seyn mußten. Am wenigsten aber kann doch jene herrliche Episode, worin Sokrates den Gegensatz zwischen dem verborgenen Leben des allen Staatshändeln entfremdeten Philosophen und dem lauten des vielgeschäftigen Staatskünstlers auf eine fast ironische Spitze treibt, für die Meinung des Verf.'s beweisen; denn gerade sie, insofern wir sie doch nicht bloß als eine in manchen Einzelnheiten nicht einmal zutreffende Selbstschilderung des Sokrates,

ſondern als den Ausdruck einer momentanen Seelenſtimmung des Plato ſelbſt annehmen dürfen, kann doch nur jener Zeit zukommen, wo er, durch die ungerechte Verurtheilung des Sokrates mit Widerwillen gegen alles politiſche Treiben erfüllt, theils in Megara, theils in Athen zwiſchen der ägyptiſchen und erſten ſicíliſchen Reiſe ganz in der ſtillen Wiſſenſchaft lebte und webte, nicht jener ſpäteren, wo durch den Verkehr mit den ſtaatsweiſen Pythagoreern ſchon längſt wieder nicht bloß ein ideales Intereſſe an idealen Staatsformen, ſondern auch der Drang nach Verwirklichung dieſer Ideale in ihm lebendig geworden war. Um 368, wo ihn doch am meiſten das große Werk der „Republik“ in Anſpruch nahm, konnte er den Philoſophen nicht mehr als einen unpraktiſchen, vom Staate ganz abgezogenen Denker, er mußte ihn als den weiſen und wiſſenden Staatslenker ſchildern, der, wie jene unvergleichliche Gleichnißrede ſagt, nachdem er ſelbſt aus der dunklen Höhle des Scheins hinaufgedrungen iſt an das Licht der Wahrheit, nun auch ſich im edlen Drange der Tugend verpflichtet fühlt, zurückzukehren in jene Höhle, um ihre Bewohner zu gleichem Lichte zu erheben. Es wäre leicht, ſolchen Gründen andere von mindeſtens gleichem Gewichte entgegenzuſtellen; zuerſt die Erwähnung der beiden megariſchen Freunde Plato's als Gewährsmänner der Hauptunterredung, die doch erſt dann ihre rechte Bedeutung gewinnt, wenn Plato noch im friſchen Eindruck des Verkehrs mit ihnen, wo natürlich auch jener Unterredung gedacht werden mußte, ſeinen Dialog ſchrieb; ſodann die Einführung des Theodoros, die gewiß bei der Annahme eines kurz vorhergegangenen Beſuches des Plato in Kyrene — wenn man nicht etwa auch dieſen als eine Fabel anſehen will — beſſer motivirt wird, als wenn man ſie etwa 25 Jahre ſpäter ſetzen wollte, wo Theodoros vielleicht ſchon ein verklungener Name, gewiß aber ſein Bild hinter den neuen, bedeutenderen Freunden zurückgetreten war. Doch über Dinge dieſer Art läßt ſich ſtreiten; das Entſcheidende bei der Frage bleibt doch immer die propädeutiſche Tendenz des Thätet. Kann man es denn für wahrſcheinlich, ja für möglich halten, daß Plato ſeine bahnbrechende

Kritik der früheren Erkenntnißlehre, deren positive Ergebnisse doch in der mit dem Phädros beginnenden Reihe von Dialogen schon mit zweifelloser Gewißheit feststehen, erst zu einer Zeit, wo er darüber längst mit sich selbst und mit seinen Hörern und Lesern abgeschlossen hatte, niedergeschrieben habe? Da hätte er doch wirklich, um es trivial auszudrücken, das Pferd hinter den Wagen gespannt. Er würde nicht nur einen unverzeihlichen Fehler gegen die Methode begangen haben, sondern auch in seiner eignen Entwicklung würden wir eine unbegreifliche Unregelmäßigkeit annehmen müssen. Oder würden wir es natürlich finden, wenn Kant mit positiven, bereits auf seiner Vernunftkritik beruhenden Darstellungen der einzelnen Zweige der Philosophie begonnen und dann erst die Kritik selbst nachgeholt hätte? Hätten Fichte und Hegel ihr Werk wohl mit der Wissenschaftslehre und der Phänomenologie abschließen können, statt es damit zu beginnen? Denn das hat doch Ueberweg selbst nicht behauptet, daß die letzte Wandlung der Ideenlehre auch eine neue Kritik der Lehre vom Wissen nöthig gemacht habe. Im Uebrigen setzt er auch den Kratylos, den Vorläufer des Theätet, in die Zeit nach dem Phädros, ohne irgend auf die enge Verbindung jener beiden Dialoge, die doch klar zu Tage liegt, hinzuweisen.

Den Sophisten freilich nebst dem Staatsmann und dem Philebos (und diesen gewiß mit gutem Rechte) schreibt er der Zeit jener Wandlung zu, also dem pythagorisirenden Alter Plato's; da konnte er allerdings den Theätet, als das erste Glied der Trilogie, nicht füglich um ein ganzes Menschenalter von seinen beiden Nachfolgern trennen. Ist aber wirklich anzunehmen, daß schon im Sophisten Spuren jener pythagorisirenden Richtung hervortreten? Ueberweg behauptet es, weil doch das ταὐτόν und θάτερον dort eine ähnliche Rolle spiele, wie im Philebos das πέρας und ἄπειρον, und zwar mit ausdrücklicher Beziehung auf die Ideen selbst, in deren Wesen hiemit, gerade wie wir es von Plato's mündlichen Vorträgen aus seiner letzten Zeit wissen, das Unbegrenzte als ein nothwendiges Moment mit

aufgenommen wäre. Aber er übersieht dabei die große Verschiedenheit jener beiden Begriffspaare; denn während Grenze und Unbegrenztes einen durchaus realen, überall in der Physik und Ethik hervortretenden Gegensatz bilden, sind das ταὐτόν und θάτερον rein logische Begriffe, die nebst den drei anderen, dem Seyenden, der Ruhe und der Bewegung, im Sophisten nur deshalb besprochen und miteinander in Verbindung gebracht werden, damit gezeigt werde, daß die Ideen nicht, wie die eleatisirenden Megariker wollten, bloß verschiedene Namen für das absolute, alle Vielheit ausschließende Eine seyen, zwischen denen daher auch keine schon die Vielheit voraussetzende Gemeinschaft stattfinden könne, sondern reale, unter sich gesonderte Existenzen, die aber doch alle vermittelst jener Grundbegriffe miteinander in Gemeinschaft stehen. Das Andere ist mit Nichten ein Unbegrenztes, es ist selbst schon ein Begrenztes und in dieser Beziehung von dem Selbigen gar nicht verschieden, zu dem es überhaupt nur in einem relativen Gegensatze steht; denn jede einzelne Idee ist in Beziehung auf sich selbst ein Selbiges, in Beziehung auf eine Andere ein Anderes. Wenn nun das Andere allerdings das Prinzip der Scheidung, das Selbige das der Vereinigung zu seyn scheint, so ist doch immer festzuhalten, daß Beides, Scheidung und Vereinigung, hier nur einen logischen Werth hat und beide nur verschiedene Seiten desselben Aktes sind. Denn nur darum war es dem Plato bei diesen Forschungen zu thun, daß dem Einen, Seyenden nicht sofort im eleatischen Sinne ein an sich unmögliches, absolutes Nichtseyn oder die Vielheit als ein unbegrenztes, undenkbares Außereinander gegenübergestellt werde, weil dann sogleich jedes Denken aufhören würde, sondern er war sich bewußt, jene Einseitigkeiten auf dialektischem Wege überwunden zu haben, indem er sowohl dem Nichtseyn als dem Außereinander des Vielen wenigstens eine logische und relative Realität zugestand, die er am besten durch die logischen Formeln des Selbigen und Anderen ausdrücken zu können glaubte. Zwar kehren im Timäos bei der verschiedenen Kreisbewegung des ταὐτόν und θάτερον jene Begriffe als physische wieder;

aber gerade diese Stelle ist schlagend für ihren Unterschied von dem πέρας und ἄπειρον, da doch die Bewegung des Anderen, wenn auch der des Selbigen entgegenlaufend und in sich selbst getheilt, ebenfalls eine kreisförmige, in sich begrenzte, keineswegs in's Grenzenlose sich verlaufende ist. Alle jene schon von den Neuplatonikern versuchten Deutungen des θάτερον, die es mit dem absoluten Außereinander der ὕλη gleichsetzen, sind daher schlechthin verwerflich. Aber auch jene allerdings befremdende Ansicht von der Bewegung der Ideen, die wir im Sophisten finden, wo sie als lebendig wirkende, durch ihre Bewegung das einzelne Daseyn producirende Mächte erscheinen, steht doch gewiß den Ideenzahlen eben so fern, als jenen unbewegten, immer sich gleichen, überweltlichen Substanzen, wie sie zuerst im Phädros, dann im Phädon und der Republik auftreten. Wenn Ueberweg sich später durch diese erhebliche Differenz in einer platonischen Grundlehre, in Verbindung mit dem scheinbar Unplatonischen der Form, hat bestimmen lassen, mit Schaarschmidt den Sophisten zu verwerfen, so mögen wir das als einen vorübergehenden Gedanken wohl begreiflich finden. Aber mit welchem Rechte dürften wir doch von vornherein behaupten, daß bei Plato, bei welchem ja thatsächlich eine wirkliche Umwandlung der Ideenlehre vorliegt, nicht schon früher eine ähnliche Wandlung könne vorgekommen seyn? Im Sophisten würden wir dann seine früheste, schon an Aristoteles anklingende Anschauung von den Ideen als schöpferischen, das ganze Daseyn durchdringenden und zweckgemäß gestaltenden Kräften haben, die er später, als schon Pythagorisches auf ihn einwirkte, wieder aufgab, um ihr reines, ewiges Wesen sicher zu stellen gegen alle Berührung mit dem Endlichen und Vergänglichen. Im Uebrigen erscheint es uns aus zwei Gründen völlig unstatthaft, den Sophisten in Plato's letzte Lebensjahre zu versetzen. Zuerst wäre es doch seltsam genug, wenn Plato, der sich in Megara gewiß am meisten in die eleatisch-megarische Lehre vertieft und darüber mit seinen Freunden verkehrt haben wird, der auch bereits im Kratylos und Theätet auf die Widerlegung derselben vorausdeutend hinweist und diese

im Parmenides und Sophisten wirklich durch tiefstes Eindringen in ihren Kern in so glänzender Weise vollzieht, dies Werk bis in sein höchstes Alter sollte verschoben haben, während doch in den mit Phädros beginnenden Dialogen sowohl der Begriff des Wissens, der im Theätet und Sophisten noch gesucht wird, als ein längst gesicherter vorausgesetzt wird, sondern auch der Gegensatz der Männer des ewigen Flusses und des ewigen Stillstands, der im Sophisten noch so scharf hervortritt, vollständig überwunden ist, während auch die übrigen wirklich seinem Alter angehörenden Dialoge sich in ganz anderen Bahnen bewegen. Wie unwahrscheinlich es überdies sey, daß Plato noch nach seinen großen darstellenden Dialogen ein rein dialektisches Werk geschrieben habe, ein Werk, das ganz in dem Interesse aufgeht, die philosophische Dialektik von der sophistischen Eristik zu unterscheiden, wurde schon oben bemerkt. Sodann aber ist doch auch der eigenthümliche Ton und die Darstellungsweise des Sophisten und seines Zwillingsbruders, des Staatsmanns, jene in der Form ganz megarisirende, zuweilen an's Dürre streifende Dialektik, jenes Zurücktreten des Dramatischen und Mimischen, das Fehlen der sokratischen Mäeutik und manches Aehnliche, sehr weit verschieden von der hier und da überbequemen und fast nachlässigen, aber doch immer schwungvollen und des dramatischen Lebens viel weniger entbehrenden Haltung des Philebos und der Gesetze. Während wir hier den greisen Philosophen von dem Höchsten, das er bis dahin erreicht hat, scheinbar einige Schritte zurücktreten sehen, um die Idee mit dem Leben zu versöhnen, erblicken wir ihn im Sophisten und Staatsmann noch mitten im beschwerlichen Aufsteigen zu jenem Höhepunkte. Der später mehr analytische Charakter seiner Dialektik tritt hier in den mitunter sich bis zum Komischen überstürzenden, auch wohl der bewußten Komik nicht entbehrenden Dichotomieen noch überwiegend synthetisch auf, und die beiden Wege der Analysis und Synthesis, die im Phädros mit der größten Klarheit beschrieben werden, finden wir hier noch in einer viel dunkleren Weise angedeutet, in welcher das mühsame Ringen des Philosophirenden mit dem

Ausdruck unverkennbar ist. Das Zurücktreten des poetischen Schmuckes aber und der sokratischen Mäeutik hat darin seinen Grund, daß Plato hier absichtlich einen unbekannten Eleaten, um eben den Eleatismus sich durch sich selbst widerlegen zu lassen, als Hauptperson auftreten läßt, der natürlich von der sokratischen Gedankenentbindung nichts weiß und, eben weil er eine nur symbolische Persönlichkeit ist, eine frische, belebte Handlung, wie sie sonst überall um Sokrates sich bewegt, unmöglich macht. Wie aber dennoch aus diesem zum großen Theil nicht absichtslosen Mangel und Ueberfluß der beiden Dialoge, der für Schaarschmidt etwas so Unheimliches hat, uns überall der echte Plato mit klaren Augen anblickt, werden wir später darthun. Die Einführung jenes jüngeren Sokrates in beiden, den Aristoteles als einen Genossen der Akademie zu bezeichnen scheint, kann doch am wenigsten für deren spätere Abfassung angeführt werden, da wir von den Lebensverhältnissen dieses Σωκράτης νεώτερος gar nichts wissen, weshalb denn auch Ueberweg selbst die Möglichkeit zugesteht, daß derselbe schon sokratischen Unterredungen beigewohnt habe und mit Plato, ehe dieser seine Schule eröffnete, bekannt geworden sey. Am entschiedensten aber müssen wir uns in Plato's Interesse gegen Ueberweg's Ansicht verwahren, daß in den Dialogen Sophist und Staatsmann ein Bild der Lehrweise des alternden Plato und seines Verkehrs mit seinen Schülern enthalten sey. Denn abgesehen davon, daß er doch zum Spiegelbilde seiner didaktischen Kunst gewiß nicht statt des Sokrates einen Eleaten gemacht hätte, so werden wir uns wohl nicht leicht überreden lassen, daß ein solcher Geist selbst im höheren Alter von jenem hohen Ideal des mündlichen und schriftlichen philosophischen Unterrichts, das er im Phädros aufstellt und in seinen größten Dialogen so glänzend durchführt, von jener lebendigen, jedem Einwurf gerüstet gegenüberstehenden, jeder Eigenthümlichkeit der Lernenden sich anpassenden, unvergängliche Frucht in ihrem Geiste erzeugenden Wechselrede so ganz abgefallen und in jenen trocknen, dialektischen Lehrton eines Zeno und wahrscheinlich auch der Megariker zurückgefallen sey, bei

welchem dem Schüler nichts bleibt, als ein vielfach variirtes Ja und Nein. So wie im Sophisten und Staatsmann hat Plato gewiß nie gelehrt, so nie im Kreise der Seinen verkehrt, aber wahrscheinlich auch nicht so, wie Sokrates im Philebos; denn in seiner späteren Zeit scheint er doch, natürlich ohne die Wechselrede ganz auszuschließen, mehr akroamatisch gelehrt zu haben, während gerade im Philebos gar keine Akroase, nicht einmal ein Mythos vorkommt. Wir können daher auch unter den Ideenfreunden, die im Sophisten den erdgebornen Materialisten entgegengestellt werden, nicht mit Ueberweg Plato's eigene, in einer früheren Form seiner Lehre stehengebliebenen Schüler, sondern bis auf Weiteres mit Schleiermacher nur die Megariker verstehen, von denen ja feststeht, daß sie eine, wenn auch nur nominale Mehrheit von εἴδη aufstellten. Aber auch die Zusammenstellung des Philebos mit jenen beiden dialektischen Dialogen erscheint uns ganz verfehlt; eine wiederholte Durchforschung jenes tiefsinnigen Werkes hat in uns schon längst die früher nur hypothetisch gehegte Ueberzeugung befestigt, daß es erst nach der Republik und dem Timäos, also etwa kurz vor den Gesetzen, geschrieben sey, da es wirklich ein von Plato bis dahin noch nicht gelöstes Problem mit größerer Berücksichtigung des concreten Lebens zu lösen sucht und auch in seiner ganzen Darstellungsweise viel Analoges mit den Gesetzen hat; in keiner Weise aber kann es doch als ergänzende Fortsetzung des Sophisten und Staatsmanns angesehen werden, da in ihm das dort so überwiegende dialektische Interesse zurücktritt hinter das ethische und, auch, wie wir schon erwähnten, die Gestaltung der Ideenlehre im Philebos wesentlich von der im Sophisten abweicht. Was nun den Staatsmann im Besonderen betrifft, so wird doch auch hier nicht so leicht Jemand mit Ueberweg annehmen, daß er noch nach der Republik, vielleicht sogar nach den Gesetzen habe geschrieben werden können. Denn weder mit dem methodischen noch mit dem genetischen Prinzip ist es vereinbar, dem Vollkommenen, wie es jene großen Dialoge darstellen, noch ein so Unvollkommenes und Unentwickeltes folgen zu lassen.

Allerdings sehen wir in dem Staatsmann in den beiden einander-folgenden Staaten, dem idealen, theokratischen Naturstaate der früheren Weltperiode unter Kronos und dem Gesetzes- und Vernunftstaate der gegenwärtigen Weltzeit unter Zeus, die ersten Ansätze sowohl zu dem besten Staate der Wissenden, den die Republik, als zu dem zweitbesten, den die Gesetze darstellen, auch deutet im Einzelnen manches auf das Eine, wie auf das Andere hin; aber es sind doch eben nur Anfänge, die zum Theil noch, wie die Schilderung des vorweltlichen Gottesstaates, in einen Mythos eingekleidet sind. Hätte denn Plato im Staatsmann wohl eine Zurückweisung auf den vollkommensten Staat der Republik unterlassen dürfen, wie wir sie in der bezeichnendsten Art in den Gesetzen finden? Hätten wir wirklich nur die Wahl zwischen jener Ansicht und Schaarschmidt's, jetzt übrigens auch von Ueberweg angenommenem Verwerfungsurtheil, so würden wir unbedenklich uns dem letzteren anschließen; zum Glück aber steht es nicht so schlimm und nichts zwingt uns, von unserer früheren Ansicht abzugehen, daß der Staatsmann als die erste Frucht des Verkehrs Plato's mit den Pythagoreern und seiner durch diese neu belebten Lust an einer wenigstens theoretischen Betheiligung an staatlichen Dingen anzusehen sey.

Am schlimmsten freilich ist es dem Parmenides ergangen. Es ist ja nicht zu leugnen, daß Ueberweg's Zweifel an der Echtheit dieses viel bewunderten und selten verstandenen Werkes schwerer in's Gewicht fallen, als Socher's frühere, durchaus subjective Bedenken; denn über den Anstoß, daß Aristoteles eines Dialogs, den er bei seiner so oft wiederkehrenden Polemik gegen die platonische Ideenlehre schwer umgehen konnte, nirgends gedenkt, können wir nicht so leichten Fußes hinweggehen, am wenigsten darüber, daß Aristoteles sein bekanntes Argument von dem τρίτος ἄνθρωπος, von der Nothwendigkeit, daß, wenn einmal die Idee des Menschen als eine von dem Einzelnen gesonderte, über ihm stehende reale Existenz gesetzt werde, man mit gleichem Rechte noch eine Idee der Idee, einen zweiten höheren Idealmenschen, in Wahrheit also den dritten, und so

fort in's Unendliche annehmen müsse, gegen Plato in's Feld stellt, ohne zu erwähnen, daß dieser sich bereits selbst durch den Mund des Parmenides denselben Einwand gemacht hatte. Da wäre es doch wirklich, sollte man meinen, eine sittliche Pflicht gewesen, diese Waffe gegen seinen großen Vorgänger nicht zu schwingen, ohne rühmend zu erwähnen, daß dieser selbst sie geschmiedet und gegen sich erhoben habe; eine völlige Verschweigung dieses Umstandes wäre nicht ehrenhaft oder doch, wenn man wirklich für möglich hält, daß Aristoteles den Parmenides gar nicht gelesen hatte, ein Beweis von Ungründlichkeit, in beiden Fällen also unaristotelisch gewesen. Auch Deuschle hat in seiner von Susemihl herausgegebenen und vielfach ergänzten Vertheidigung der Echtheit des Parmenides in den Jahrb. für klass. Philol. Jahrg. 1862, Heft 10 — es ist die letzte Schrift des trefflichen Mannes — diesen Anstoß nicht zu beseitigen vermocht. Nun könnten wir ja, da gerade im Parmenides uns in allem Einzelnen der hohe, einem Fälscher unerreichbare Geist des Plato so rein und klar entgegentritt, uns in mancherlei Möglichkeiten erschöpfen, um jenen auffallenden Umstand zu erklären; vielleicht war wirklich jener schwierige Dialog so wenig bekannt und abschriftlich verbreitet worden, daß er selbst einem Aristoteles entgehen konnte; habent sua fata libelli; vielleicht hatte er ihn bereits in seiner Schrift über die Ideen zur Genüge besprochen; vielleicht wollte er ihn auch nicht erwähnen, weil er aus dem scheinbar in lauter Negationen verlaufenden Schlußergebniß desselben nichts, weder billigend noch bestreitend, für sich entnehmen, am wenigsten aber im zweiten Theil eine genügende Lösung der im ersten aufgestellten Aporieen finden konnte. Durch alle solche Möglichkeiten wird nun freilich nichts gefördert; doch mag es gestattet seyn, noch einer vierten zu gedenken, die sich vielleicht zu einem höheren Grade von Wahrscheinlichkeit erheben läßt. Da doch Parmenides in dem Dialog offenbar nicht bloß die alteleatische, sondern auch die aus ihr hervorgegangene megarische Richtung vertritt, so liegt die Vermuthung nahe, daß alle jene Einwürfe, die er dem jungen Sokrates macht, im Kreise der megarischen Freunde

gegen Plato's, als er zu Megara lebte, noch unbefestigte und in ihren Anfängen begriffene Ideenlehre wirklich erhoben wurden und daß Plato jene Aporieen zu einer Zeit, wo er schon um ein Erhebliches weiter gekommen war, noch einmal im ersten Theil seines Parmenides wiederholte, um im zweiten, in welchem er den alten Philosophen die in dessen Grundprinzip enthaltenen Widersprüche aufdecken läßt, ihre Lösung wenigstens anzudeuten. Nun wissen wir ja aus der aristotelischen Schrift über die sophistischen Trugschlüsse, daß der τρίτος ἄνθρωπος in der megarischen Eristik eine längst sprüchwörtlich gewordene Rolle spielte und nicht bloß gegen Plato's Ideen, sondern auch ganz sophistisch gegen Aristoteles selbst und seine Unterscheidung des Gattungsbegriffes als der δευτέρα οὐσία von der πρώτη οὐσία, dem Individuum, geltend gemacht wurde. Durfte nicht Aristoteles in diesem Falle, wenn er wußte (und wer hätte es besser wissen können?), daß jenes Argument von den Megarikern herrührte, es wiederholen und sich aneignen, ohne des Vorganges Plato's zu gedenken, der es ja überdies nicht eigentlich widerlegt hatte? Die Megariker aber brauchte er um so weniger ausdrücklich als Urheber desselben zu nennen, da es, wie gesagt, längst in die allgemeine dialektische und eristische Praxis übergegangen war. Nun ist freilich auch das auffallend, daß Plato in den späteren ausgeführten Darstellungen seiner Ideenlehre doch nirgends auf jene Aporie zurückkommt und sie zu lösen versucht. Indessen damals, als er, wie zuerst im Phädros, die Ideen bereits als die ewigen, unbewegten, immer sich selbst gleichen Substanzen im Gegensatz gegen die vergängliche, immer ändernde Sinnenwelt erkannt hatte, fürchtete er jenen Einwurf nicht mehr, der ihm über dem Ewigen noch ein höheres Ewiges gesetzt hätte, eben weil ihm der Gegensatz zwischen dem Jenseits und Diesseits, zwischen Idee und Wirklichkeit ein ganz unbedingter war. In jener späteren Zeit aber, als er die Ideen mehr als Idealzahlen anschaute, mochte er eine Widerlegung jenes Bedenkens um so weniger für nöthig halten, da es auf die idealen Zahlen nicht mehr paßte; denn nur, wo die Idee als Urbild des Ein-

zelnen erscheint, mag man nach dem Urbilde des Urbildes fragen; wenn aber die Idee in sich selbst Unbegrenztes und Begrenzendes hat, da mag man vielleicht nach einer höchsten Einheit suchen, in welcher auch dieser Gegensatz aufgehoben ist, aber man wird nicht mehr nach einem Ideal des Ideals fragen dürfen, da die Idee eben nicht mehr Ideal ist. Alles, was Ueberweg sonst noch gegen die Echtheit des Parmenides anführt, ist doch wohl nur als ein im Grunde überflüssiges Ornament anzusehen, um den Hauptgrund etwas reicher auszustatten. Denn wenn er in der Einführung jenes jungen Aristoteles, der ja doch eine wirkliche Persönlichkeit war und später, wie Plato selbst angibt, zu den Dreißigen gehörte, statt eines merkwürdigen Spiels des Zufalls eine absichtliche Hinweisung darauf findet, daß Plato selbst über diesen Punkt mit seinem größten Schüler möge verhandelt haben, so ist dagegen zu bemerken, daß doch durch einen solchen Aristoteles, der nie eine eigene Meinung hat, sondern dem Parmenides nur als Ja und Nein sagendes Werkzeug dient, gewiß Niemand an den großen Stagiriten erinnert werden konnte. Noch seltsamer ist das Bedenken, daß Plato nicht schon dem jugendlichen Sokrates den Besitz der Ideenlehre zuschreiben dürfe, da doch im Laches und Protagoras der auf der Höhe des Lebens stehende Mann sie noch nicht kenne; denn dies hat ganz einfach eben darin seinen Grund, daß Plato selbst damals die Ideen noch nicht gefunden hatte; wenn er aber ohne alles Bedenken dem Sokrates im höheren Lebensalter die ausgebildetere Ideenlehre in den Mund legt, obgleich derselbe sie überhaupt nicht gekannt hat, so ist doch nicht abzusehen, warum Plato nicht mit gleicher Freiheit dem jungen Sokrates die Anfänge derselben hätte zuschreiben dürfen. Daß aber das hypothetische Verfahren des Parmenides ein anderes ist, als das des Sokrates in den meisten andern Dialogen — im Menon freilich übt er es in ganz ähnlicher Weise —, hat doch wohl seinen natürlichen Grund darin, daß Parmenides nur in der zenonischen und wahrscheinlich auch megarischen Weise, von entgegengesetzten Hypothesen aus ihre verschiedenen Folgerungen zu entwickeln, nicht in der

sokratischen, disputiren durfte. Mit großem Recht aber hat Deuschle auf einen anderen Punkt hingewiesen, der, richtig erwogen, wohl den Parmenides, wie manche ihm ebenbürtige, neuerdings in ähnlicher Weise angegriffene Dialoge gegen allzu rasche Zweifel hätte schützen dürfen. Wer ein Meisterwerk von dieser Bedeutung, das Plato's Art und Kunst nirgends verleugnet, einem Fälscher zuschreibt, der hat gewiß auch die Verpflichtung, mit einiger Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, wer doch und zu welcher Zeit und aus welchem Motiv — denn an einen Fälscher gewöhnlichen Schlages aus Eitelkeit oder Gewinnsucht wird man doch hier nicht denken wollen — einen so tiefsinnigen, in Form und Inhalt gleich gewaltigen Dialog habe dem Plato nachdichten und unterschieben können. Ein Platoniker doch wohl nicht? denn der würde ja in sehr bedenklicher Weise den Meister bloßgegeben und der Polemik des Aristoteles preisgegeben haben, den er doch wohl durch die problematischen Entwicklungen des zweiten Theils nicht hoffen durfte widerlegt zu haben. Oder ein Aristoteliker? der hätte sich doch entweder mit dem Widerspruche begnügt und den noch überdies ganz unaristotelischen Lösungsversuch lieber gar nicht unternommen, oder dem Parmenides auch das Positive der aristotelischen Polemik in den Mund gelegt. Zwar wirft Ueberweg den Gedanken hin, daß wohl ein späterer Akademiker der älteren Schule, oder ein Glied der mittleren, also ein Schüler des Arkesilas, den Dialog geschrieben haben könne, ehe noch der spätere Skeptizismus der Akademie auf seinem Höhepunkte gestanden habe. Aber dagegen bemerkt schon Deuschle mit Recht, daß bereits die letzten Glieder der älteren Akademie, noch mehr aber die der mittleren die Ideenlehre fast ganz aufgegeben haben, daß jene Annahme eines allmählig erreichten Höhepunktes ihrer Skeptik eine unerweisliche sey, weil wir weder von einer aufsteigenden noch von einer allmälig wieder abwärts gehenden Bewegung etwas wissen, daß es aber auch eine große Vermessenheit gewesen wäre, in einer Zeit, die noch eine feste Tradition über Plato's Schriften hatte, wo noch der Stoiker Persäos keine andern Fälscher von Dialogen der Sokratiker kannte,

als den Pasiphon von Eretria — der als ein bescheidener Nachwandler des Aeschines und Antisthenes wohl am wenigsten ein Werk von der Genialität des Parmenides entworfen hätte — eine Schrift dieser Art unterzuschieben. Wir fügen noch hinzu, daß gerade Arkesilas und Karneades, recht im Gegensatze zu der Polygraphie der anderen Sekten, gar nichts geschrieben haben, also auch durch ihr Beispiel eine solche platonisirende Trugschriftstellerei nicht füglich hervorrufen konnten. Auch jenen drei Dialogen, die in klarer Stufenfolge die Möglichkeit des Wissens behandeln und daher als unmittelbare Vorläufer des Theätet anzusehen sind, dem Euthydemos, Menon und Kratylos, weist der Verf. unseres Erachtens nicht die ihnen gebührende Stelle an. Den Kratylos setzt er nach dem Phädros, ohne auf die genaue Verbindung desselben mit dem Theätet aufmerksam zu machen. In dem Euthydemos findet er ein bald nach dem Beginn der Lehrthätigkeit Plato's geschriebenes und an die Repräsentanten der sich spreizenden Scheinweisheit der Sophisten gerichtetes Xenion, mit denen er etwa in Conflict gerathen sey und sich nun von vornherein habe auseinandersetzen müssen; als ob es einer solchen Auseinandersetzung nach dem Protagoras und Gorgias noch bedurft hätte und als ob Sophisten von dem Gelichter eines Euthydemos und Dionysodoros dem Platon als Lehrer irgend einen Abbruch hätten thun können! Das Suchen sowohl nach der alle andern beherrschenden, königlichen Kunst als nach dem Begriffe des Wissens rückt diesen Dialog in die Nähe des Menon; beide aber können, nebst dem Kratylos und der dialektischen Trilogie, in welche wieder der Parmenides eingreift, nur vor dem Phädros gedacht werden. Dies durfte doch gerade bei dem Menon am wenigsten verkannt werden, den Ueberweg mit Munk am liebsten nach 382 setzen möchte, weil in diesem Jahre Ismenias getödtet sey und so die „polykratischen" Schätze wohl eine Anspielung auf diesen gleich dem Ende des Polykrates tragischen Ausgang eines reichen und scheinbar glücklichen Mannes enthalten könnten. Dieser Möglichkeit kann man leicht entgegensetzen, daß das Sprüchwort nur die Größe, nicht die Gefähr-

lichkeit des Reichthums bezeichnen wollte und daß Plato nach dem gewaltsamen Tode des Thebaners sich jener gehässigen Anspielung wohl lieber enthalten hätte. Die Hauptsache aber bleibt, daß, wäre der Menon nach dem Phädros geschrieben, abermals in ganz unplatonischer, ja überhaupt unnatürlicher Weise dem Vollkommenen ein Unvollkommenes, dem Wissen die Ahnung würde gefolgt seyn. Denn die im Menon zuerst in einem kurzen Mythos auftretende ἀνάμνησις, in welchem noch das Wissen der einzelnen Dinge aus einem früheren Schauen derselben auf den Wanderungen der Seele durch Ober- und Unterwelt abgeleitet wird, wie sehr steht sie doch zurück hinter der glänzenden Dichtung des Phädros von dem vorgeburtlichen Leben der Seele mit den Göttern und dem seligen Schauen der überweltlichen Ideen. Wie hätte doch diesen idealen Anschauungen noch eine so dürftige Vorstellung nachfolgen können?

Obgleich Ueberweg auf die Entwicklung der platonischen Lehre in den Dialogen nicht eingehen wollte, hat er doch gegen den Schluß seines Werkes Einiges über diesen Punkt in Beziehung auf die drei Hauptzweige der Philosophie, Dialektik, Physik und Ethik, mehr angedeutet als ausgeführt. Am längsten verweilt er bei dem Dialektischen, also bei der genetischen Entwicklung der Ideenlehre. Er leugnet nicht, daß eine solche wirklich stattgefunden habe und zum Theil auch in den Dialogen nachweisbar sey, indem er wenigstens die letzte pythagorisirende Wandlung derselben auf das klare Zeugniß des Aristoteles hin anerkennt, und eben auf diese bezieht er, wie wir sahen, mit Recht den Philebos, mit Unrecht den Sophisten und den Staatsmann. Ist es dann aber nicht inconsequent, eine successive Entwicklung der Ideenlehre wohl im Allgemeinen anzunehmen, sie aber auf Plato's letzte Periode zu beschränken und sie jener früheren Zeit abzusprechen, wo der Philosoph, indem er von Stufe zu Stufe weiter über Sokrates hinausging, noch im vollen Sinne ein Werdender war? Und wenn es doch an sich unwahrscheinlich ist, daß die Ideenlehre gleich in der Vollkommenheit, in welcher sie im Phädon und der Republik vor uns steht, geharnischt aus

Plato's Haupte entsprungen sey, warum glaubt da Ueberweg jeden Versuch, die Genesis derselben in den dem Phädros vorausgehenden Dialogen nachzuweisen, sofort als einen unberechtigten zurückweisen zu müssen? Ein unbedingter Anhänger des methodischen Prinzips wird dies allerdings thun dürfen, nicht aber einer, der einmal so viel von dem genetischen Prinzip angenommen hat, wie Ueberweg. Ich werde an einem anderen Orte Gelegenheit haben, diesen Gegenstand weiter auszuführen und dabei Manches, was ich in meinen mehr andeutenden als abschließenden Einleitungen zu voreilig geurtheilt oder nicht klar genug ausgedrückt habe, zu berichtigen. In Beziehung auf einzelne Punkte dieser Art kann ich mir die von Ueberweg und Anderen gegen mich erhobene lebhafte Polemik gern gefallen lassen, muß sie aber, sobald es sich um den Grundgedanken handelt, der mich dabei leitete, entschieden zurückweisen. Wenn ich z. B. aus der Aeußerung des Sokrates im Kratylos, er sehe oft wie im Traume das an sich Gute und Schöne, schloß, daß Plato selbst, als er jenen Dialog schrieb, die Ideen noch nicht mit voller Klarheit erkannt habe, weil er sie sonst entschieden auf den Gegenstand desselben angewendet hätte, so habe ich damit natürlich nicht sagen wollen, daß ihm dieser Traum wohl gar erst während des Schreibens gekommen sey, sondern gewiß war er damals schon über das Stadium des Traumes hinaus und bereits zu der klaren und bewußten Anerkennung eines an sich Seyenden gelangt, ohne es noch allseitig mit allen ihm zukommenden Prädicaten erfaßt zu haben; bin ich aber anders verstanden worden, so muß ich es tragen, denn ich hätte mich klarer ausdrücken sollen. Weniger fürchtete ich mit meiner Ansicht über den Theätet angefochten zu werden, wo doch in der That erst ganz zuletzt die Idee gleich einem halbverhüllten Räthselworte hineinragt in die Untersuchung. Auch hier, ich wiederhole es, hatte Plato das Räthsel bereits zum Theil gelöst, als er den Theätet verfaßte; aber er hatte die Lösung noch nicht so vollständig gefunden, wie im Phädros, Phädon, der Republik, sonst würde er, gewohnt, gleich den Göttern, neidlos von seiner

Fülle mitzutheilen, sich klarer darüber ausgesprochen haben. Aber das wenigstens hatte er schon damals klar erkannt, daß die Idee nicht ein πᾶν, ein Ganzes aus Theilen sey, auch nicht ein bloßer Begriff, ein λόγος, sondern ein ὅλον, eine reale, über dem Einzelnen und dem Reflexionsbegriffe stehende, nicht in die Theilung eingehende Einheit. Es ist leicht, jeden Versuch einer genetischen Entwicklung in's Lächerliche zu ziehen, wenn man den, der ihn unternimmt, etwa denken und sagen läßt, daß Plato sich da und dort gegen seine Leser noch als Anfänger, als einen Halbwissenden bekenne, ihnen aber dabei die Versicherung gebe, bald werde er mehr von der Sache wissen und ihnen dann das Reifere bieten. Wenn wir nun aber, ganz im Einklange mit Plato's eigener Ansicht von der Schriftstellerei, in seinen Dialogen Erinnerungszeichen sehen an das, was er in den einzelnen Perioden seines Lebens gesucht, gefunden und gelehrt hat, wo bleibt da das Lächerliche? wenn zu allen Zeiten den Philosophen, die ja eben, je größer sie sind, desto mehr wissen, daß sie die Wahrheit noch nicht besitzen, sondern suchen, vergönnt war, mit einzelnen Partieen eines ihrem Geiste längst vorschwebenden, aber noch unvollendeten Baues vor die Welt hinzutreten, warum sollte dies dem Plato verwehrt seyn? warum dürfen wir nicht auch bei ihm Selbstbekenntnisse über seine stetig fortrückende Erkenntniß der höchsten Dinge voraussetzen in demselben Sinne, in welchem Kuno Fischer in Schiller's philosophischen Schriften solche Selbstbekenntnisse fand? und wenn Ueberweg bemerkt, daß sich bei solchem Suchen nur unreife Entwürfe auf's Papier werfen, nicht wahre Kunstwerke schaffen lassen, so wissen wir nicht, ob er auch jenen herrlichen Schriften, in denen unser großer Dichter so recht als ein Suchender erscheint, den Namen von Kunstwerken absprechen will. Ueberdies nimmt er ja selbst an, daß Plato schon Meisterwerke, wie den Protagoras und Gorgias, geschaffen habe, ehe er noch sein Höchstes, die Ideen, gefunden hatte. Freilich nicht mitten im Zustande der Gährung und des Suchens schrieb Plato diese großartigen ὑπομνήματα, aber er wartete auch nicht, bis er die ganze Wahrheit

gefunden haben würde, sondern so wie er über einen Punkt zur Klarheit gekommen zu seyn glaubte, sprach er sich neidlos darüber aus in Rede und Schrift, gerade wie Goethe die eigenen leidenschaftlichen Zustände zwar nicht mitten im Pathos, aber bald nachdem er sie innerlich überwunden, in unvergänglichen Dichtungen darstellte. Im Vorbeigehen sey mir hier noch die Bemerkung gestattet, daß meine Ansicht, der Theätet stelle die stufenweise Fortbildung der Wahrnehmung und Vorstellung zum Wissen dar, durch Ueberweg's Einspruch nicht erschüttert ist. Ganz gewiß begründen weder die αἴσθησις, noch die ἀληθὴς δόξα, noch der λόγος ein Wissen, das nur vermittelst der Idee möglich ist; aber damit ist noch nicht gesagt, daß jene elementaren, durch die Natur der menschlichen Seele bedingten Akte überflüssig, daß sie nicht nothwendige Vorstufen zum Wissen seyen, auf denen man nur nicht stehen bleiben darf. Jene für alle Zeiten klassischen Schilderungen des Prozesses der Wahrnehmung, der inneren Nachbildung und Erinnerung des Wahrgenommenen, der aus den Bildern combinirten Vorstellung und des auf diese gegründeten reflectirenden Urtheils, mit welchem zuerst die Möglichkeit des Irrthums eintritt, sind doch wohl etwas mehr, als bloße Reproduction fremder und falscher Ansichten; Aristoteles wenigstens, der so Vieles daraus in seine Seelenlehre aufgenommmen hat, so wie auch die Keime seiner Kategorieen schon im Theätet liegen, ist dieser Meinung gewiß nicht gewesen. Es ist nicht dieses Ortes, weiter auszuführen, wie Plato in seiner Ausbildung der Ideen sie zuerst noch, wovon der Sophist Zeugniß ablegt, als schöpferische Lebensmächte ansah, die daher auch nicht ohne Bewegung gedacht werden konnten, wie er dann sie mit voller Energie als das Ewige, von dem Einzelnen und Vergänglichen der Sinnenwelt unberührte, allein Reale faßte und ihnen deshalb auch die Bewegung absprechen mußte, bis er dann zuerst, da doch immer noch eine Vielheit der Ideen bestand und die einen durch die anderen bedingt erschienen, in der Idee des Guten ihre allumfassende Einheit fand, die höchste Ursache nicht nur aller Erkenntniß, sondern auch alles

Seyns, also wirklich eine höchste schaffende Potenz, endlich aber, eben weil er die Vielheit und Bedingtheit aller jener Uridee untergeordneten Ideen nicht leugnen konnte, dahin gelangte, in ihr eigenes Wesen die unbegrenzte Vielheit der Materie und die begrenzende Einheit der Form zu setzen, wofür ihm dann wieder das in gleicher Weise Einheit und Vielheit verbindende und durch eine Ureinheit zusammengehaltene Wesen der Zahl das treffendste Symbol wurde. Es ist wahr, daß zwei von Ueberweg für die Priorität des Phädros vor dem Sophisten angeführte Gründe dem angedeuteten Entwicklungsplane entgegenzustehen scheinen. Zunächst mag es befremden, daß den Ideen im Sophisten eine Bewegung zugeschrieben wird, die doch mit keiner der beiden im Theätet aufgestellten Bewegungsformen (περιφορά und ἀλλοίωσις) sich decken würde. Indessen Plato würde, wenn man ihn zu einer Erklärung gedrängt hätte, auf seinem damaligen Standpunkte die Bewegung der Ideen als geistiger, lebendiger und Leben schaffender Mächte unbedenklich unter die Kategorie der ἀλλοίωσις gebracht haben, am meisten freilich im activen Sinne als ein Andersmachen, das aber doch nach natürlichen Gesetzen immer auch ein gewisses, wenn gleich nur momentanes und mit der inneren Elasticität alles Geistigen sofort zur Wesenseinheit zurückkehrendes Anderswerden in sich schließen würde. Sie würde dann so ziemlich mit dem sich selbst und eben dadurch auch die Körperwelt bewegenden Wesen der Seele bei Aristoteles zusammenfallen. Aber abgesehen davon, konnte es denn dem Plato nicht eben so leicht begegnen, das denkende und wirkende Leben des Geistes, da Leben und Bewegung doch einmal als unzertrennlich gedacht werden, gewissermaßen symbolisch mit dem Worte κίνησις zu bezeichnen, als neuere Philosophen unbedenklich von einer Bewegung des Geistes, ja sogar des Begriffes reden, während ihnen doch der Geist das Raum- und Zeitlose ist? Ueberdies würde jene Schwierigkeit dadurch nicht beseitigt, daß man den Sophisten in Plato's späteste Zeit hinabrückte; denn auch mit dem reinen Begriffe der idealen Zahl ist jene Bewegung, die im Theätet beschrieben wird, unvereinbar. Sodann könnte es allerdings

scheinen, als habe Plato den Namen der Dialektik, mit dem er im Sophisten bereits wie mit einem längst feststehenden verkehrt, zuerst im Phädros (266, c.) als νομοθέτης aufgestellt; aber nicht die Erfindung des Wortes wird an jener Stelle hervorgehoben, sondern die schärfere Bestimmung seiner Bedeutung, namentlich im Gegensatze zur Rhetorik.

In der Entwicklung der physischen Begriffe Plato's, so weit sie auf die Folge der Dialoge Beziehung hat, wird besonders die Umwandlung seiner Seelenlehre hervorgehoben. Mit Recht macht Ueberweg geltend, daß, während ihm noch im Phädros die Seele der Anfang aller Bewegung und deshalb an sich ungeworden und unvergänglich war, sie in dem letzten und durchschlagendsten dialektischen Beweise des Phädon nicht mehr durch sich selbst, sondern durch ihre unzertrennliche Verknüpfung mit der Idee des Lebens unsterblich erscheint, und im Timäos sogar, wie durch Gottes Willen geworden, so auch nur durch denselben erhaltenden Willen, nicht durch ihr eigenes Wesen, unzerstörbar genannt wird. Wenn er aber aus dieser dreifachen Wendung den Schluß zieht, daß der Phädon nur nach dem Timäos könne geschrieben seyn, weil der diesem Dialog mit dem Phädros gemeinschaftliche Grundsatz, daß alles Bedingte vergänglich sey, im Phädon dahin abgeändert werde, daß auch das Bedingte durch die Idee, mit der es seinem Wesen nach verbunden ist, unvergänglich werden könne, so erscheint uns dies unberechtigt. Wir dürfen zuvörderst nicht vergessen, daß der Timäos weder dialektische, noch, was überhaupt unplatonisch wäre, dogmatische Entwicklungen, sondern einen kosmogonischen Mythos enthält, der, wie Plato selbst ausdrücklich sagt, nicht das Wahre, sondern das Wahrscheinliche darstellt, sich also auf dem Gebiete der ἀληθὴς δόξα bewegt, nicht auf dem der ἐπιστήμη. Mit Ueberweg wohl die Form als mythisch anerkennen, aber doch dem Inhalt eine dogmatische Bedeutung zuschreiben, kann nur verwirren, da doch Niemand im Stande seyn wird, bei einem in allen Theilen so in sich zusammenhängenden Mythos, in welchem das Dialektische so ganz zurücktritt, Inhalt und Form

oder im Inhalte ein mehr oder weniger Mythisches scharf zu sondern. Sodann ist doch zu bemerken, daß jene Rede des Demiurgos, in welcher er jene bloß von seinem Willen abhängende, nicht in ihrer Natur begründete Unauflöslichkeit der Seelen ausspricht, zunächst nur an die Planetenseelen gerichtet ist und nichts weiter sagt, als daß die Verbindung dieser mit ihren Sternkörpern nicht solle gelöst werden, was wir doch nicht auf jede Verbindung der Seele mit einem Körper beziehen können, da ja alles Lebende auf der Erde der Auflösung derselben, also dem Tode, wirklich unterworfen ist. Für die Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit der Seele selbst folgt aus jenen Worten gar nichts; nur das eine mögen wir durch einen Analogieschluß annehmen, daß die Seele, da sie am Beginn der Dinge durch Gottes Willen geworden ist, auch nicht an sich unzerstörbar seyn kann, sondern nur durch Gott erhalten wird. Entkleiden wir aber diesen Gedanken seiner mythischen Umhüllung, so liegt darin nichts Anderes, als daß die Seele durch die Idee des Lebens selbst bedingt und durch diese erhalten wird; denn da der Weltbildner auf die Ideen hinschauend nach diesen Urbildern die Welt gestaltete, so konnte er doch die Seele nothwendig nur nach der Idee des Lebens bilden, und die Erhaltung derselben, die in der Sprache des Mythos ein Werk des doch immer den Ideen folgenden, also nothwendigen Gotteswillens ist, bleibt in derselben Weise, wie im Phädon, an jene Idee geknüpft und der Widerspruch zwischen beiden Dialogen verschwindet. Wollte uns aber Ueberweg das Recht zu einer solchen philosophischen Umdeutung des Mythischen absprechen, so könnten wir einfach erwidern, daß in Plato's Sinne wohl nichts weniger berechtigt erscheint, als in seinen Mythen Dogmen zu suchen. Wir sträuben uns daher auch gar nicht dagegen, mit Xenokrates, der doch vielleicht dabei auf mündliche Aeußerungen des Meisters zurückging, anzunehmen, daß Plato wirklich die Welt, die er im Timäos in bildlicher Darstellung nach der ursprünglichen chaotischen Bewegung der Materie zu einer gewissen Zeit aus der Hand des Weltbildners hervorgehen läßt, als anfangslos, als ungeworden

oder genauer als immer werdend gedacht habe, und ſind weit entfernt, ihn in dieſem Falle mit Ueberweg für einen Heuchler oder Narren zu erklären, da es ja die Natur des Mythos nothwendig mit ſich bringt, Seyendes in der Form des Werdens darzuſtellen. Ueberhaupt, wie ſchwer iſt es doch den Philoſophen aller Zeiten geworden, auch wo ſie von dem abſolut Raum- und Zeitloſen redeten, ſich der Anſchauungen der Zeit und des Raumes ganz zu entſchlagen und die Vorſtellung eines zeitlichen Anfanges aller Dinge aufzugeben, die doch vor der Kritik des Verſtandes nicht beſteht. Somit ſcheint uns die Stellung des Phädon nicht hinter der Republik, ſondern vor dieſem Centralwerke, das nebſt ſeiner Ergänzung, dem Timäos, alle vereinzelten Strahlen der früheren Dialoge zu einer großartigen Totalität der geſammten platoniſchen Philoſophie zuſammenfaßt, vollſtändig geſichert, zumal da der Phädon mit vielfachen Fäden mit dem Phädros, den er allerdings in einem weſentlichen Punkte berichtigt, und mit dem Gaſtmahl zuſammenhängt, und der Unſterblichkeitsbeweis im zehnten Buche der Republik, wie ich dargethan zu haben glaube, den vierten Beweis des Phädon nothwendig vorausſetzt. Freilich wirft Ueberweg einmal den Gedanken hin, daß dies Buch wohl unplatoniſch ſeyn möge; aber dieſer doch alles Haltes entbehrende Zweifel iſt mit Recht von keinem Späteren aufgenommen, auch nicht von Schaarſchmidt. Den Staatsmann endlich hat der Verf. damals, wo er ihn noch für echt hielt, auch aus einem der Seelenlehre entnommenen Grunde in Plato's ſpäteſte Zeit, alſo noch nach Timäos und Phädon, ſetzen zu müſſen geglaubt, weil in demſelben das Ewiggeartete (ἀειγενές) der Seele ausdrücklich von dem Thierartigen (ζωογενές) unterſchieden, der niedere Theil der Seele alſo, das θυμοειδές und die ἐπιθυμία, im Gegenſatz zu dem unſterblichen νοῦς, als ein Vergängliches gefaßt werde. Denn als ein ἀειγενές habe der höhere Theil der Seele nicht vor dem Phädros, dem noch die ganze Seele ungeworden und unvergänglich iſt, aber auch nicht vor dem Timäos, in welchem die ganze Seele ein Gewordenes iſt, ſondern nur nach dem Phädon beſtimmt werden können,

in welchem die Seele durch ihre Verbindung mit der Idee des Lebens der Vergänglichkeit entnommen werde. Ich beharre nicht mehr auf meiner in der Einleitung zum Staatsmann gegebenen abweichenden Erklärung jener Worte, nach welcher das Ewige auf die ganze Seele und das Thierartige auf den Leib gehen würde, bestreite aber, daß sie selbst bei der gewöhnlichen und, wie ich zugebe, natürlicheren Auffassung zu solchen Folgerungen berechtige. Denn um nicht noch einmal zu wiederholen, daß wir den mythischen Ausdruck des Timäos hier ganz aus dem Spiele lassen müssen, so fällt der Gegensatz des ἀειγενές und des ζωογενές mit dem des Vergänglichen und Unvergänglichen gar nicht zusammen, sondern das ζωογενές ist die Seele, insofern sie mit dem irdischen, thierartigen Leibe verbunden ist und durch diesen vielfach bestimmt und dem Ewigen entfremdet wird; nun ist dieser Theil der Seele gewiß vergänglich, aber doch nur in Beziehung auf ihre Verbindung mit einem bestimmten Leibe, weil eben diese mit dem Tode aufhört. Wie nun jene Unterscheidung dort nur vorübergehend und zu einem ganz praktischen Zwecke gemacht wird, so macht sie auch nicht den Anspruch, das innere Wesen der Seele selbst, insofern sie ohne den irdischen Leib gedacht wird, durch eine Zweitheilung zu bestimmen; vielmehr wird die von der Philosophie eigentlich gar nicht aufzuwerfende Frage, ob nicht doch schon vor der Geburt die Seele mit einem niederen, gleichsam zur Verbindung mit dem Körper hindrängenden Theil behaftet gewesen sey, damit noch gar nicht berührt. Erst im Phädros wird sie, aber ebenfalls nur in einem Mythos, dahin beantwortet, daß schon in der Präexistenz die drei Theile des Seelenwesens, die hier zuerst auftreten, in den dialektischen Dialogen aber noch gar nicht unterschieden werden, vereint gewesen seyen. Dies wird nun allerdings in den dialektischen Erörterungen des Phädon dahin modificirt, daß dem Seelenwesen nur als einem einfachen die Unsterblichkeit verbürgt wird; doch gerade in jenem vierten Beweise, der an die Idee des Lebens die Unzerstörbarkeit der Seele knüpft, wird die Unsterblichkeit des niederen Seelentheils, der ja doch auch Antheil

hat am Leben, nicht ausdrücklich negirt, obgleich man diese Negation vielleicht daraus schließen mag, daß überall in jenem Dialog das nicht mehr an den irdischen Leib gebundene Leben der Seele als ihr wahres Leben erscheint. Dürfen wir uns denn aber wundern, wenn wir den Dichterphilosophen selbst in seinen reifsten Dialogen über einen Gegenstand, der sich aller dialektischen Behandlung völlig entzieht, zwischen Vorstellung und Begriff schwanken sehen? Denn der eschatologische Mythos im Phädon redet eben so, wie der progonische im Phädros, von reinigenden Strafen und Wanderungen der Seelen nach dem Tode und von dem vorübergehenden Eingehen der ungereinigten in Thierleiber, wobei doch entschieden auch das Niedere derselben als unsterblich vorgestellt wird. Wollten wir hier überall den leicht dahinschwebenden Mythos zu einem Dogma zusammenpressen, so kämen wir aus den Widersprüchen gar nicht heraus. Die Entwicklung der ethischen Begriffe Plato's, insofern sie in den Dialogen hervortritt, einen besonders anziehenden und reichhaltigen Gegenstand, hat Ueberweg allzu kurz behandelt.

Im Uebrigen können wir auf unserem Standpunkte mit der Stelle, die der Verf. dem Protagoras und den kleineren ethischen Dialogen, dem kleinen Hippias, Lysis, Charmides, Laches, so wie dem Gorgias und Phädros anweist, durchaus einverstanden seyn. Die Apologie ist ihm, wie Schleiermacher'n, eine möglichst wortgetreue Aufzeichnung der wirklich von Sokrates gehaltenen Rede; doch kann ich meine Ansicht, daß sie eine platonisch freie Idealisirung der sokratischen Rede sey, durch Ueberweg's Gegengründe nicht für widerlegt halten, da sie auf die Analogie nicht bloß der alten Geschichtschreibung, sondern auch aller in den Dialogen vorkommenden Reden — etwa nur das lysianische Bruchstück im Phädros ausgenommen, dessen Kritik eine wörtliche Mittheilung unerläßlich machte — gegründet ist. Abgesehen von dem Urtheil über den Parmenides, verfährt der Verf. — in der Preisschrift wenigstens — in seiner Prüfung der Echtheit der Dialoge nicht übertrieben skeptisch und verwirft von den noch von Hermann und Stallbaum als echt angenommenen

Dialogen, außer dem größeren Hippias und dem ersten Alkibiades, deren Unechtheit auch mir jetzt feststeht, nur noch den Euthyphron, den er dem Pasiphon von Eretria zuschreibt, meines Erachtens mit Unrecht; doch würde eine Erörterung dieses Gegenstandes die Grenzen dieses Aufsatzes und dieser Zeitschrift überschreiten. Ansprechend ist die Vermuthung, daß der Menexenos eine Schrift des Glaukon, des Bruders Plato's, und deshalb schon früh in dessen Schriften aufgenommen sey. Eine sehr dankenswerthe Zugabe ist die genaue und gründliche Prüfung einiger noch streitigen Punkte in Plato's Leben, wo namentlich Zeller's Annahme, daß der Philosoph am 7. Thargelion von Ol. 88, 1 (427 v. Chr.) geboren sey, mit gewichtigen Gründen unterstützt wird und daher wohl nun als festgestellt angesehen werden kann. Mit Recht weist der Verf. auf das frühe Eingreifen des Apollomythos und der pythagorischen Zahlensymbolik in die platonischen Biographieen hin, geht aber noch nicht so weit, wie einige Spätere, Alles, was über die persönlichen Schicksale des Philosophen, namentlich über seine Reisen, berichtet wird, frischweg für einen Mythos zu erklären.

C. Steinhart.

Die Idee der Unsterblichkeit von Johannes Huber. Zweite Aufl. München, 1865. Lentner'sche Buchh.

Der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit des Menschen ist, je tiefer er durch die materialistischen und pantheistischen Systeme unsrer Zeit erschüttert wurde, desto eingehender neuerdings von den Vertheidigern des Theismus zu begründen versucht worden. Eine Reihe von Monographieen ist über genanntes Problem in jüngster Zeit erschienen, und unter ihnen nimmt die angegebene Schrift bei der Gründlichkeit und Umsicht, mit welcher sie zu Werke geht, wie schon die wiederholte Auflage derselben zeigt, eine ehrenvolle Stelle ein. Der Verf. geht von der richtigen Ansicht aus, daß die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit ihrer ganzen Beschaffenheit nach keinen Beweis zulasse, wie ihn die Mathematik etwa führe; denn sie wolle und könne

nicht blos Resultat kalter Berechnung, sondern nur das Ergebniß eines in sich gekehrten, an sittlichen Erfahrungen reichen Lebens seyn. Sie sey keine bloße Nothwendigkeit des Gedankens, sondern auch ein persönlicher Glaubensakt. Es gebe Wahrheiten, auf denen unser Leben ruhe, im tiefsten Sinne Lebenswahrheiten, weil sie dieses erst ermöglichen, tragen und erfüllen. Dergleichen Wahrheiten seyen die Idee von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wer thierisch in die Endlichkeit der Welt versunken sey, dem schließe sich allmählig das Auge für das Göttliche; wer niemals einen Akt der Selbstverleugnung geübt habe, der verliere den Glauben an die Möglichkeit der Freiheit, und, wer es versäumt habe, das ewige Leben in sich zu erwecken, der fühle auch nicht in sich die erhebende Triebkraft desselben. Mit dieser Ansicht des Verf.'s kann man nur übereinstimmen; nur möchte ich darum die Aufgabe der Wissenschaft nicht blos, wie man neuerdings gethan hat, darein setzen, die Wahrscheinlichkeit der Unsterblichkeit darzuthun, da es m. Er. der Wissenschaft möglich ist, die Gründe, welche man gegen die Unsterblichkeit geltend gemacht hat, sämmtlich zu entkräften, und unwiderlegbare Gründe für ihre Annahme geltend zu machen, womit von selbst die wissenschaftliche Nothwendigkeit des Glaubens an sie dargethan ist.

Dieß sucht denn auch der Verf. in s. Schr. zu leisten, indem er positiv und negativ den Unsterblichkeitsglauben zu begründen sich bestrebt. In ersterer Hinsicht weist er darauf hin, daß die Unsterblichkeit ein ethischer Begriff sey, nicht in der bloßen Fortdauer, welche immer nur Zeitlichkeit sey, bestehe, sondern die eigene Qualität und That, die höchste Energie des Bewußtseyns, Erfassen des Unendlichen und Absoluten, Freiheit und Ewigkeit sey, und darum nicht von Außen, nicht vom Zufall abhänge. Wir können und müssen dieß selbstverständlich von der wahren Unsterblichkeit, von dem seligen ewigen Leben zugeben; jedoch Unsterblichkeit als solche ist nur = Unvergänglichkeit, Dauer in aller Zukunft. Sprechen wir dem Menschen persönliche Unsterblichkeit zu, so können wir dieß nur thun,

weil wir dieselbe als gegründet im Wesen des Menschen erachten, und dann müssen wir persönliche Unsterblichkeit allen Menschen, auch denjenigen, welche jene höchste Energie des Selbstbewußtseyns und die freie Erhebung zum Unendlichen und Absoluten noch nicht in sich vollbracht haben, zuerkennen. Auch die Schlechten werden dann fortleben und unsterblich seyn, und zwar persönlich, mit Selbstbewußtseyn; aber das wahre, ewige Leben, das seiner Natur nach zugleich Erhebung über das blos zeitliche Daseyn und ein sittlich vollkommener, seliger Zustand ist, kann nur den Guten, nur denjenigen zu Theil werden, welche hienieden oder wenigstens noch im Jenseits sich energisch für Verwirklichung der Idee des Guten entscheiden.

Den Unsterblichkeitsglauben sucht nun der Verf. zunächst durch das teleologische Argument zu erhärten. Der ideale Trieb des Menschen erhalte — führt er aus — im irdischen Leben keine vollkommene Erfüllung; es lehre uns aber jede Betrachtung der Natur, daß sie kein Bedürfniß hervorrufe, ohne es zu befriedigen. Allein wie viele Bedürfnisse werden eben in der Natur und durch sie zwar hervorgerufen und doch nicht befriedigt! Es liegt ja vielmehr in der Natur der Sache, daß die niederen, sinnlichen Bedürfnisse oft nicht befriedigt werden können, weil sie den höhern idealen Trieben unterzuordnen sind. Aber selbst für die Befriedigung der letzteren, der idealen Triebe, haben wir keine Gewähr, wenn nicht das Walten eines allvollkommenen, nach ethischen Zwecken Alles ordnenden und schöpferischen Geistes vorausgesetzt wird, und zur Gottesidee muß darum der ethische Beweis der Unsterblichkeit seine Zuflucht nehmen, wenn er vollständig sein Ziel erreichen will. Der Verf. glaubt, daß, wenn, wie der Pantheismus der Immanenz lehre, der Kosmos mit dem Absoluten als einerlei gesetzt werde und er darum ein in sich geschlossenes, sich selbst anregendes und genügendes Leben sey, sich um so zwingender die Annahme der Zweckmäßigkeit der Weltordnung und der Ausgleichung zwischen Begehren und Erfüllen, zwischen Können und Vollbringen einstelle. Allein das Absolute des Pantheismus kann gar nicht das Prinzip einer

zweckmäßigen Weltordnung seyn, weil es nicht selbstbewußter Geist ist, nur aber ein solcher nach Zwecken sich zu bestimmen vermag. So gewiß nun aber die Welt zweckmäßig organisirt ist: so gewiß muß auch diese Organisation durch den schöpferischen Urgeist darauf angelegt seyn, daß die letzten Endzwecke aller Entwicklung, welche eben nur die ethischen seyn können und welchen alle andern Zwecke untergeordnet sind, auch erreicht werden.

Im weitern Verlaufe seiner Untersuchung kommt der Verf. auch auf die physiologische Seite der Frage zu sprechen, und äußert sich hierbei über den atomistischen Standpunkt, auf welchem die neuere Physiologie steht. Mit Recht bemerkt er in dieser Beziehung, daß wenn, wie Mehrere annehmen, auch die Seele ein Atom wäre, von ihr gleichfalls alle die Folgerungen gelten müßten, welche in Beziehung auf die Atome erwiesen sind, namentlich die unverwüstliche Existenz derselben. Wenn nun gleich eine solche noch keine persönliche Unsterblichkeit, keine Fortdauer mit Selbstbewußtseyn wäre, so wäre doch die reale Möglichkeit einer solchen gesichert. Zugegeben, daß die Seele durch ihre Trennung von ihrer Organisation zunächst in einen bewußtlosen, ja unthätigen Zustand verfiele, so würden in diesem Zustande ihre Kräfte nur eine Zeit lang latent, unmöglich aber könnten sie ihr entrissen werden, da sie ja nur die immanenten Bethätigungsweisen ihres Wesens wären. So gut wie dem Sauerstoffatom, wenn es auch aus jeder chemischen Verbindung isolirt werden könnte, doch immer seine Qualität verbleiben würde, mit der es sich, in eine bestimmte Verbindung zurückkehrend, ganz so, wie vorher, in derselben äußern würde: so gut würde auch die Seele ihre Qualitäten behalten und in derselben Weise wieder bethätigen können, wenn sie in die Verhältnisse einer leiblichen Organisation zurückkehren würde. Da nun die Natur überhaupt auf die Herstellung der Bedingungen des persönlichen Lebens hinarbeite, so wäre auch anzunehmen, daß dem Seelenatom in seiner weitern Existenz dieselben nicht fehlen werden, das Seelenatom demnach aufs Neue mit einem höhern Organismus sich umgeben könne.

Wir möchten noch weiter gehen, als der Verf., und die blos bedingungsweise Annahme desselben in eine kategorische erheben. Die Atomistik ist eine physikalisch unumstößliche Hypothese; von ihr aus aber können, da die Kräfte der Natur nicht außerhalb der Atome oder zwischen sie, sondern in sie zu setzen sind, auch die Seelenkräfte nur einem Atom, dem Seelenatom, welches dann als Centralatom des ganzen Menschen, seines Organismus, zu denken ist, folgerichtiger Weise zugeschrieben werden. Die Identität des Selbstbewußtseyns nöthigt zu der Voraussetzung, daß die physischen Erscheinungen nicht in einer Vielheit von Atomen, sondern in Einem einzigen Atom ihren letzten Grund haben, wenn auch das Seelenatom von einer Vielheit untergeordneter Atome umgeben ist, die es beherrscht und durchdringt. Unter diesem Seelenatom darf man sich aber nicht eines der physikalischen Gehirnatome, sondern nur ein Atom der höchsten Ordnung denken; seine Natur muß weit höherer, edlerer Art seyn, als die der Gehirnatome, weil es die letztern sonst nicht beherrschen könnte. Die Einwendung, welche man gegen die Annahme eines Seelenatoms erhoben hat, daß nämlich kein Einigungspunkt im Gehirn zu finden sey, in welchem die dem Gehirn zugeleiteten Reizungen der sensiblen Nerven zusammenträfen und das Seelenatom berührten, dürfte sich dadurch erledigen, daß das Seelenatom nach seiner immateriellen Wesenheit im ganzen Leibe allgegenwärtig ist, und daher unmittelbar von den Reizungen der sensiblen Nerven affizirt wird, wenn gleich die Seele im Gehirne die sämmtlichen Empfindungen zur Einheit des Bewußtseyns verknüpft. Ueberdieß muß ja doch ein Kreuzungspunkt der motorischen und sensiblen Körpernerven im Gehirne angenommen werden, wenn auch der Ort, wo dieser Punkt sich befindet, noch nicht ermittelt ist.

Wir können hier auf die vielen und höchst verwickelten Fragen, welche mit der Untersuchung über die Natur der Seele verknüpft sind, nicht näher eingehen, weil dazu der Raum einer Recension nicht ausreicht. Aber so Viel erhellt, daß von dem physiologisch nothwendigen Standpunkt der Atomistik aus nicht

nur die Fortdauer der Seele schlechthin als nothwendig erscheint, sondern daß nicht einmal nach einer neuen Leiblichkeit derselben erst gefragt werden muß. Denn das Seelenatom ist ja, wie jedes Atom, selbst schon in sich sowohl materieller als immaterieller Natur; es muß eine continuirlich ausgedehnte Substanz, welche zugleich individuelles Centrum aller geistigen Kräfte ist, nothwendig seyn, und überdieß muß das Seelenatom, wie jedes Atom, von einer Aethersphäre umflossen seyn. So gewiß die Welt atomistisch, d. h. als eine Vielheit untheilbarer Grundwesen, welche Centren von verschiedenen Kräften sind, begriffen werden muß: so gewiß muß Ein höchstes Centralatom (Centralhenade) gedacht werden, welches alle andern Atome organisch verknüpft und beherrscht. Dieses höchste, allbeherrschende Centralwesen wird auch die Seelen nach dem Zerfallen der gröbern Leiblichkeit, die sie hienieden durchwohnen, in die ihnen gemäßen Sphären versetzen; solch' eine Thätigkeit liegt ja gerade in dem Wesen der organisirenden, universellen Wirksamkeit der Centralhenade. Es ist aber dabei nicht nothwendig anzunehmen, daß die Seelen abermals mit einem ähnlichen grobsinnlichen Organismus werden umgeben werden, wie auf Erden. Ihre höhere Leiblichkeit bringen sie schon mit sich, und so Viel beweisen jedenfalls die kritisch konstatirten Erscheinungen des Somnambulismus, daß die Seele mit dem Freiwerden von dem irdischen Leibe weder des Selbstbewußtseyns noch der Wahrnehmung verlustig wird, vielmehr alsdann die Verrichtungen der Seele nur weit mehr, als dieß derzeit der Fall ist, von den Bedingungen der Zeit und des Raums frei werden.

Ich kann über alles das hier nur Andeutungen geben, aber auch aus ihnen wird erhellen, daß die physiologischen Untersuchungen, die wir im Obigen flüchtig berührt haben, nicht blos, wie der Verf. dieß thut, gelegentlich in hypothetischer Form und erst im Verlaufe der Entwicklung dürfen berücksichtigt werden, sondern daß sie den eigentlichen Ausgangspunkt der ganzen Erörterung über die Unsterblichkeit bilden müssen, wenn dieselbe zu einem sichern, dem neuesten Stand der Psychophysik entsprechenden Ergebnisse führen soll.

Weiterhin berücksichtigt noch Huber verschiedenartige Einwendungen, durch welche man den Unsterblichkeitsglauben zu widerlegen suchte, und zeigt das Unwahre derselben in meist treffender Weise. Wenn Feuerbach den psychologischen Einwurf macht, daß die Vernunft und das Selbstbewußtseyn selbst der Grund des Todes seyen, indem der sich Denkende sich selbst von seiner besondern Individualität unterscheide und im Denken sich in die Allgemeinheit der Vernunft erhebe, so erwidert H., daß das Ich im Denken zugleich das Allgemeine, den gedachten Inhalt als seinen Inhalt setze, sich selber aneigne und damit seine Persönlichkeit bereichere. Eben so verlange zwar die wahre Liebe unter Umständen die Selbstaufopferung, aber in dem Akte der Selbsthingabe der sinnlichen Existenz triumphire nur die wahre, die geistige Persönlichkeit. Eine schiefe Gestalt nehme der Unsterblichkeitsglaube allerdings an, wenn er auf die Forderung eines äußern Lohns für die hienieden geübte Tugend sich gründe; dagegen sey das Verlangen einer Harmonie zwischen der Innen- und Außenwelt ethisch ganz berechtigt, da der Einklang zwischen Natur und Geist zu den nothwendigen Idealen der Menschheit gehöre, und ohne die Hoffnung auf endliche harmonische Verwirklichung der Idee der Persönlichkeit, welche doch im Diesseits Keinem erreichbar sey, sey überhaupt kein befriedigtes sittliches Streben denkbar. Die Kant'sche Einwendung, daß die Seele um ihrer Einfachheit willen zwar nicht getheilt werden, doch aber infolge allmähliger Nachlassung ihrer Kräfte allmählig in Nichts verwandelt werden könne, — sie weist H. zurück durch die Bemerkung, eine Verminderung des Seyns bis zum Nichts sey überhaupt undenkbar, und überdieß erschöpfe der Geist seine Kräfte durch seine Thätigkeit keineswegs, sondern erhöhe und steigere dieselbigen durch sie. Dem negativen Begriffe des Absoluten endlich als eines Unendlichen, in welchem alles von ihm gesetzte Endliche schließlich wieder negirt wird, setzt unser Philosoph im Geiste echter Spekulation den positiven Begriff desselben entgegen, wonach das Absolute die Alles in sich schließende Fülle, der reichste Inhalt zugleich in der höchsten Form,

Einheit von Natur und Geist ist. Gott aber als Geist — bemerkt H. mit Recht — bewahrt alles wahrhaft Wirkliche in idealer Weise in seinem Wissen, und in diesem Wissen kann nichts entstehen und vergehen; im centralen Naturgrund hat Alles eine Präexistenz als Potenz, und im göttlichen Wissen seine ideale Postexistenz und seinen immer gegenwärtigen idealen Bestand. In dem centralen Grund ist der einzelne persönliche Geist von Ewigkeit her angelegt, ist selbst ein Moment dieses Grundes und daher ist er sein eigener Grund und als solcher unzerstörbar.

So beleuchtet der Verf. den Unsterblichkeitsglauben von allen Seiten, geht alle möglichen Einwendungen, welche man schon gegen denselben erhoben hat, durch und widerlegt dieselben mit siegreichen Waffen. Da er seine gedankenreiche Ansicht überdieß in schöner Sprache und in einer milden Ausdrucksweise darstellt, so wird sein Schriftchen dem sinnigen Leser sicher einige Stunden des edelsten Genusses gewähren. Wenn das in Abstraktionen sich verirrende Denken am leichtesten bei Stubengelehrten sich einstellt, während ein Blick in die freie Natur, in die schöne Gotteswelt auf den Geist eine befreiende Wirkung äußert, so wünsche ich den Lesern der Schrift zu ihren Betrachtungen ein ähnliches Plätzchen, wie dem Verf. zu Theil ward, als er laut seiner Vorrede sein Buch auf Schloß Chillon am Genfersee niederschrieb.

Wirth.

Studien. Philosophische Schriften von Johannes Huber. München, 1867. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung (E. Stahl). X und 376 S. 8.

Der gelehrte Herr Verf. des obigen Werkes hat sich in der philosophischen Literatur unserer Zeit durch seinen Johannes Scotus Erigena, seine Philosophie der Kirchenväter und einige kleinere Schriften einen geachteten Namen erworben. Es sind drei Abhandlungen, welche unter dem Titel: Studien gegeben werden. Sie sind Excurse auf umfassende Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Die erste Abhandlung (S. 1—272) hat die religiöse Aufklärung im achtzehnten Jahrhundert zum Gegenstande, die zweite gibt einen Beitrag

zur Christologie (S. 273—313), die dritte handelt von der Statistik der Verbrechen und der Freiheit des Willens (S. 313—376). Unter der Einwirkung der Philosophie entwickelte sich „die große Bewegung des religiösen Bewußtseyns“ im vorigen Jahrhundert. Sie wird im Allgemeinen geschildert und die vorzüglichsten Träger derselben werden hervorgehoben. Am meisten verweilt der Hr. Verf. bei Lessing, Kant und Herder. Mit Recht wird das achtzehnte Jahrhundert wegen der „höheren und neueren Standpunkte der Weltbetrachtung“, welche es in religiösen Fragen gewann, „groß“ genannt. Ref. will jedoch nicht mit dem Hrn. Verf. die „Einsichten“ ausnehmen, mit welchen es „abschloß“. Auch in ihnen ist mindestens in Deutschland (wir nennen die in der ersten Abhandlung ausführlich behandelten Heroen unserer Literatur: Lessing, Kant und Herder) das vorige Jahrhundert wirklich groß zu nennen. Es birgt in seinem Schooße den Lebenskeim zu dem freien Entwickelungsgange der Philosophie und Theologie unseres Jahrhunderts. In der Vorrede wird, was die zweite Abhandlung „zur Christologie“ betrifft, von dem Hrn. Verf. die Befürchtung ausgesprochen, daß seine „philosophischen Freunde“ finden werden, er habe „der Kirchenlehre zu viel Concessionen“ gemacht, und „die Vertreter der Kirchenlehre“, er habe ihnen „nicht genug gethan“ (S. VII). Die Philosophie hat nach des Ref. Dafürhalten, da sie, wie Aristoteles sagt, als allein freie Wissenschaft nur ihrer selbst wegen da ist, keinerlei Befürchtungen den Kirchenlehrern oder den philosophischen Freunden gegenüber vor der Darlegung des Philosophems zu anticipiren. Ihre Aufgabe besteht ja überhaupt nicht darin und kann nicht darin bestehen, der Kirchenlehre Concessionen zu machen oder den Kirchenlehrern irgendwie genug zu thun. Ihr Wahlspruch ist: Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis amica veritas.

Die erste Abhandlung gibt uns ein klares, vielfach anregendes und anziehendes Bild des Entwickelungsganges der religiösen Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Mit genauer Sachkenntniß sind die Lesefrüchte der

Forschungen des Hrn. Verf.'s aus den Werken aller bedeutenden Philosophen Englands, Frankreichs und Deutschlands in Beziehung auf die Fragen der Religion zusammengestellt und in organischem Zusammenhange entwickelt.

Die Abhandlung beginnt mit einer kurzen Kennzeichnung der neueren Philosophie in ihren ersten Anfängen durch Cartesius, geht sodann zu Spinoza, Leibnitz und Wolff über, charakterisirt Semler und den protestantischen Rationalismus, macht auf den Einfluß „der englischen und französischen Freidenker" auf die religiöse Aufklärung in Deutschland aufmerksam, und schildert die Entwicklung derselben in England unter den Einflüssen des Protestantismus und der Philosophie. Sie beginnt mit Baco von Verulam (S. 21 und 22). Sodann werden die Ansichten von Lord Herbert Cherbury, Thomas Hobbes, Charles Blount, Isaak Newton, John Locke, John Toland, Collins, Shaftesbury, Woolston, Tindal, Thomas Chubb, Thomas Morgan, Bolingbroke, David Hume dargestellt (S. 22—47). Daran reiht sich die Entwicklung der religiösen Aufklärung in Frankreich durch Pierre Bayle, Abbé Condillac, Franz Marie Arouet (Voltaire), Claude Adrien Helvetius, de la Mettrie, das System der Natur (Baron von Holbach), St. Lambert, Volney, Johann Jakob Rousseau (S. 47—115). Es folgt der Einfluß der englischen und französischen Aufklärung auf den deutschen Geist, das Verhalten des Katholicismus und Protestantismus diesen Einflüssen gegenüber und der Beginn der deutschen religiösen Aufklärung mit Friedrich II. Nach einer genaueren Schilderung dieser Zeit und einer kurzen Andeutung von Nicolai's und Moses Mendelssohn's Wirken werden die religiösen Ansichten von Lessing, Kant und Herder ausführlich entwickelt (S. 115—272). Die Form der Entwicklung in dieser Abhandlung ist ansprechend und durchweg logisch. Der Inhalt bietet vieles Eigenthümliche und besonderer Erwägung Würdige, doch ist in der Kennzeichnung der Hauptrepräsentanten der religiösen

Aufklärung des vorigen Jahrhunderts und früherer Zeiten eine gewisse Berücksichtigung der positiven Kirchenlehren unverkennbar, von welcher eine rein philosophische Darstellung frei seyn soll.

Der Hr. Verf. führt S. 4 und 5, um zu beweisen, daß Cartesius noch nicht „an der christlichen Lehre rüttelte", die Behauptung desselben an, daß „Alles das, was von Gott geoffenbart worden, als das Allergewisseste geglaubt werden müsse", und daß man, „wenn auch das Licht der Vernunft, so klar und evident es immer seyn möge, uns etwas Anderes wahrscheinlich machen würde, doch mehr der göttlichen Autorität, als unserer Einsicht, huldigen" müsse, und weist auf den Schluß der principia philosophiae hin, welcher also lautet: Haec omnia ecclesiae catholicae auctoritati submitto.

Allein gewiß beweist diese Aeußerung nicht, daß Cartesius nicht an dem herrschenden Kirchensysteme rüttelte. Er macht sich von dem Kirchensysteme ganz frei und weist der Philosophie eine von der Theologie ganz unabhängige Bahn an. Sein negatives Prinzip ist der Zweifel an Allem, selbst am Daseyn des Objects der Vernunftreligion, sein positives das Denken der Vernunft, durch welches Alles gewiß und wahr wird. Er versucht es, selbst die Weltentstehung auf natürlichem Wege ohne Gott zu erklären. Die angeführten Stellen sind aus einer in jener Zeit beinahe nothwendigen Berücksichtigung einer durch die Staatsgewalt unterstützten gefährlichen Kirchenmacht, wahrscheinlich wenigstens, hervorgegangen. Die von dem Hrn. Verf. angeführte Stelle princip. philos. I. 8. 76 hat noch den Beisatz: Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum, aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit, et magis fidere sensibus, hoc est inconsideratis infantiae suae judiciis, quam maturae rationi. Am Schlusse der principia unterwirft er haec omnia tum ecclesiae catholicae auctoritati tum prudentiorum judiciis und fügt bei: nihilque ab ullo credi velim, nisi quod ipsi evidens et invicta ratio persuadebit. Ref. bezweifelt es, daß die negative Stellung des Spinoza zum Christenthume

ein so „erbitterter Krieg“ gegen dasselbe war, wie er „vielleicht seit den Zeiten der heidnischen Philosophen Celsus und Porphyrius nicht mehr gegen das christliche Lehrgebäude unternommen worden war“. Es kommt hier vor Allem darauf an, ob Spinoza das Christenthum angriff, oder ob er es nicht zunächst mit dem orthodoxen Judenthum zu thun hatte, sodann welche Lehren des Christenthums er läugnete. Dies sind aber nur solche, welche von der neueren protestantischen Theologie vielfach angegriffen worden sind, wie die Inspiration, die Wunder, die Geheimlehren der Bibel, die Aechtheit mehrerer Bücher des Alten Testamentes, die Gottheit Christi. Von dem der Menschenvernunft zugänglichen Christenthum, so wie von Jesu menschlicher Person spricht er mit der größten Hochachtung. Wenn sein System mit der dogmatischen Lehre des Christenthums nicht vereinbar ist, so bekämpft es deshalb dieselbe noch nicht. Auch die Folgerung der „Gottmenschlichkeit“ aus Spinoza's System ist nicht durchführbar, wie es S. 6 u. 7 versucht wird. Die Substanz darf nicht, wie es hier heißt, als in den modus eingehend betrachtet werden, sondern der modus ist eben die bestimmte oder begrenzte Art und Weise, wie die Substanz existirt. Die Substanz geht nicht in den modus ein, sondern der modus ist nichts ohne die Substanz. Der Mensch kommt auf diesen Begriff nur dadurch, daß er aus dem Begriffe der endlichen Substanzen die Ueberzeugung gewinnt, daß sie keine wahren Substanzen seyn können. Spinoza kann darum auch leichter sagen, was seine Substanz nicht ist, als was sie ist. Er bestimmt sie negativ.

Der Hr. Verf. beurtheilt den deutschen Rationalismus, die Wirksamkeit Wolff's in religiösen Dingen, besonders aber Semler's theologische Leistungen zu hart, wenn er dem durch letzteren begründeten theologischen Rationalismus „die Philisterhaftigkeit verständig trockener Natur“, Mangel an „jeder philosophischen Ader“, an „aller Phantasie“, an jedem „ästhetischen Sinn“ als Kennzeichen beilegt, wenn er von „all' dem Treiben“ Semler's spricht und ihm „völlige Verschlossenheit für Ideen“ vorwirft (S. 17). Der Rationalismus ist der Anfang des phi-

losophirenden Elementes in der Religion. Semler müssen wir als den eigentlichen Reformator der zu seiner Zeit so beschränkten evangelisch-lutherischen Theologie bezeichnen. Er ist der Haupturheber jener Umwälzung im Gebiete der norddeutschen theologischen Wissenschaft, in der Bibelerforschung und Kirchengeschichte durch gelehrte, freie, kühne, neue und scharfsinnige Forschungen hervorragend, dabei von einem edeln und bescheidenen Gemüthe. Gewiß war seine Wirksamkeit für religiöse Aufklärung, vom wissenschaftlichen Standpunkte betrachtet, eine sehr verdienstliche.

Unbezweifelt findet sich auch sehr viel Wahres in den Behauptungen der englischen Deisten. Wir wollen hier nur auf die S. 38—40 angeführten Lehren des Thomas Chubb (1679—1747) hinweisen. Wie wahr ist, was dieser sagte: „Christus predigte sein eigenes Leben und lebte seine eigene auf die Vernunft der Dinge gegründete Lehre, und so war sein Daseyn ein schönes Bild der Menschennatur in ihrer ursprünglichen Einfalt. Wie sein Leben, so war auch sein Tod, worin er das Beispiel der größten Menschenliebe gab, von erhebender Kraft und Weihe". Gegenüber solchen Deisten läßt sich nicht von der „religiösen Entleerung" sprechen (S. 47).

Am ausführlichsten unter den Vertretern der französischen Aufklärung ist Voltaire behandelt (S. 53—80). Die „bitterste Verhöhnung der Kirche" durch ihn ist noch lange nicht „die fixe Idee des Hasses gegen das Christenthum". Die Form, in welcher sich dieses zu seiner Zeit in Frankreich zeigte, die Früchte, die es dort in den socialen Zuständen trug, der Stand, der sich mit seiner ausschließenden Bewachung und Vertheidigung beschäftigte und von Allem dem, was Christus lehrte und erstrebte, das Gegentheil wollte, rechtfertigt sein scharfes Auftreten. Sein Wahlspruch: Il faut combattre le monstre bezog sich auf den römischen Katholicismus, den er in Frankreich von einer höchst unvortheilhaften Seite kennen lernte. Wenn er auch ein geistiger Vorkämpfer der ersten französischen Revolution war, so könnte man doch wohl behaupten, daß dieser Mann mit seinem die Thorheit vernichtenden Witze trotz mancher Frivolitäten der Welt

im Ganzen mehr genützt, als geschadet hat. Wo die trockenen Verstandesgründe nicht mehr einschlagen, hilft der Witz. Das Ridendo dicere verum findet auf ihn seine volle Anwendung. Es hat seine volle Berechtigung, daß ihn Friedrich der Große jener pedantischen deutschen Literatur seiner Zeit vorzog, deren Repräsentant Gottsched war. Wir möchten es bezweifeln, daß Voltaire, nicht vom moralischen, sondern vom intellectuellen Standpunkte angesehen, wie es S. 79 heißt, „aller wahrhaften Größe entbehrt“ und „in keiner Weise zur Bewunderung stimmt“.

Ref. vermag nicht ganz der Andeutung des Einflusses der englischen und französischen Freidenker auf das katholische und protestantische Deutschland beizustimmen, wie dieser S. 116 geschildert wird. „Während man“, heißt es daselbst, „innerhalb des Katholicismus, auf dem Princip der Tradition und historischen Autorität basirend, wie auf festes Land, das die stürmischen Wogen des Zweifels wohl zu umbrausen, nicht aber wegzureißen vermochten, sich gerettet glaubte und daher die ganze Negation mehr ignorirte, wurde die protestantische Kirche mächtig von der Bewegung ergriffen und wie ein der tobenden Fluth preisgegebenes Schiff heftig hin- und hergeworfen“. Das Stagniren ist in der Wissenschaft nicht vortheilhaft. Der Fortschritt ist nur durch die Bewegung der Geister bedingt. Das Princip der kirchlichen Infallibilität, von welchem der römische Katholicismus ausgeht, befördert ein Stillestehen und Versumpfen in der Wissenschaft, während das auktoritätslose Vernunftprincip des Protestantismus das Princip der Philosophie ist. Der thatsächliche Beleg der Literatur spricht dafür. Die bedeutendsten Werke in Philosophie, Theologie, Geschichte und Poesie sind von Protestanten ausgegangen. Dieß ist nicht zufällig, sondern nothwendig. Wo die Berechtigung der Vernunftforschung eine unbeschränkte ist, kann die Wissenschaft gedeihen. Der entscheidende, gewaltthätige Ausspruch eines Orakels vernichtet sie. Man hat daher keine Ursache, die protestantische Kirche als ein „der tobenden Fluth preisgegebenes Schiff“ zu betrachten. Immerhin wären die apologetischen und teleologischen Schriften der

protestantischen Theologen, über welche sich Feuerbach lustig macht, für den Entwickelungsgang der theologischen Wissenschaften von größerer Bedeutung, als das dolce far niente der römischen Theologie, die sich höchstens nur dann bewegte, wenn es die Verfolgung eines Ketzers galt.

Zu einseitig wird Friedrich der Große als Feind des Christenthums dargestellt (S. 119 ff.). Er unterschied wohl zwischen dem bleibenden Werthe des Christenthums und den Pfaffen, welche es zu ihren selbstsüchtigen Zwecken ausbeuteten und ihn, wie ihre Theologie damals war, anwidern mußten. Es ist wohl nicht zu tadeln, sondern lobend anzuerkennen, was Lessing S. 165 von sich selbst sagt: „Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen". „Nicht also", heißt es weiter, „für irgend eine positive Religion, für die allgemeine Vernunftreligion kämpft er". Eben so konnte Lessing von seinem Standpunkte aus nur von der Einheit, nicht aber von der Persönlichkeit Gottes sprechen. Entschieden darf die Persönlichkeit nicht in dem Sinne genommen werden, den sie für uns Menschen hat; es wäre eine solche Beschränktheit, Gegensatz des Subjects gegen das Object, einseitige Transcendenz, welche die Immanenz aufhöbe. Absolute Persönlichkeit ist keine Persönlichkeit im menschlichen Sinne. Persönlichkeit bedeutet in Gott seine Verschiedenheit von der Welt, seine Nichtidentität mit ihr, während er doch Allem immanent ist. Die sogenannte Außerweltlichkeit kann nicht von der Innerweltlichkeit getrennt werden. Lessing suchte seinen Gott philosophisch und nicht theologisch aufzufassen. Er nahm daher auch keine „Offenbarung im Sinne einer Mittheilung religiöser Kenntnisse von Seiten eines überweltlichen Gottes" an. Treffend ist übrigens die Charakteristik desselben (S. 182—184).

Sehr richtig heißt es S. 213: „Die Religionsphilosophie Kant's enthält eine tiefere Auffassung des Christenthums, als Lessing sie erreichte. Sie erhebt die Geschichts- und Offenbarungswahrheiten desselben zu Wahrheiten der Vernunft und zwar der sittlichen Vernunft. Sie nimmt ihren Ausgangspunkt nicht von

irgend einem spekulativen Obersatz, sondern von einer Thatsache, nicht von der Nothwendigkeit, sondern von der Freiheit. Es ist die Thatsache der sittlichen Corruption des Menschen, die in ihr geschichtlich, weil aus der Freiheit erklärt wird, und deren Aufhebung in der Versöhnung des Geistes mit dem sittlichen Ideale ebenfalls wieder als ein freier geschichtlicher Akt erfaßt wird. Diese Geschichte ist keine einmalige Vergangenheit, sondern innerliche, stets sich erneuernde, allgemein menschliche Geschichte; gänzlich die Geschichte des sittlichen Geistes. Von diesem Gesichtspunkt aus trat zunächst die Anschauung des Christenthums als objektiver Thatsache und äußerlicher Geschichte zurück; Kant ist geneigt, in dieser nur eine sinnliche Projection und Hypostasirung jener innern Geschichte zu erkennen. Er weist den kirchlichen Mysticismus zurück, er sucht ihn vielmehr zu widerlegen, indem er ihn auf seinen Grund in den Thatsachen des sittlichen Geistes zurückführt und von hier aus in einer Weise erklärt, wobei die Hülle um seinen moralischen Vernunftinhalt fällt und dieser als das Substantielle offenbar wird". Eine andere Frage ist, ob, wie S. 214 behauptet wird, es „in seinen Ausführungen nicht ohne Mysticismus" abging?

Fichte hat in seiner Kritik aller Offenbarung nicht die „Objektivität einer außerordentlichen Offenbarung begründet" (S. 222), sondern bloß die Möglichkeit der Offenbarung in einem Falle zu zeigen versucht, unter der Voraussetzung einer totalen sittlichen Entartung; er behauptet, daß in diesem Falle angenommen werden müßte, „die Empfänglichkeit für Sittlichkeit könne auch mittelst der Religion durch Wunder und Weissagungen angeregt werden". Aber er nimmt den Fall dieser Entartung nicht als einen wirklichen; er will bloß zeigen, wenn man eine Offenbarung vertheidigen wollte, so könnte dieses nur vom Standpunkte der sittlichen Aufgabe des Menschengeschlechtes geschehen. Daher kann auch nach ihm die Offenbarung nur solche Belehrungen geben, auf welche die Vernunft selbst kommen kann. Die Göttlichkeit der Offenbarung wird erst durch die Uebereinstimmung ihres Inhaltes mit der sittlichen Vernunft

erwiesen. Die Sinnlichkeit der Offenbarung ist eine unwesentliche Hülle. Auch kann die Kritik nach Fichte nie die Wirklichkeit einer Offenbarung im konkreten Falle beweisen. Was soll aber die Möglichkeit da, wo die Wirklichkeit nie erwiesen werden kann und wo die Vernunft den Maaßstab für die Beurtheilung der Göttlichkeit der Offenbarung abgeben muß? Es ist offenbar Fichte weniger um die Begründung „der Objektivität einer außerordentlichen Offenbarung“, als im Kant'schen Geiste um den Nachweis zu thun, daß die Offenbarung keine andere Bedeutung als eine menschliche, sich auf die Sittlichkeit beziehende haben kann.

In der zweiten Abhandlung: Zur Christologie sucht der Hr. Verf. zu zeigen, daß es nicht genug sey, in Christus die ideale Seite des Menschen darzustellen, daß die gottmenschliche hervorgehoben werden müsse. „Wenn man sagt“, heißt es S. 276, „Christus ist der Idealmensch, so kann man darunter verstehen, daß in ihm Alles das, was als ideale Potenz und treibender Zweck in der Menschennatur liegt, wirklich geworden sey. Aber unmittelbar leuchtet die logische Unmöglichkeit wie die historische Unrichtigkeit einer solchen Auffassung Christi ein. Nicht ein einzelnes Individuum, als welches Christus existirte, vermag in seinem engen Leben den Reichthum zu umfassen, der als Anlage nur in der Gesammtheit der Menschengattung liegt und nur durch die Arbeit aller ihrer Individuen in der Entwicklung der Geschichte wirklich wird. Nach dieser Auffassung wird der historische Christus verflüchtigt und wird unter ihm als Vorbild nichts anderes als die Humanität in ihren Endzielen vorgestellt. So ist das Christenthum dann allerdings die Humanitätsreligion, diejenige, welche auf diese höchsten Zwecke verpflichtet; aber sie enthält in dieser Bestimmung keine Beziehung auf ein außer und über der Menschheit vorhandenes Göttliche; — dieses wird vielmehr immanent, d. h. in dieser selbst erkannt, und die christliche Religion ist dann nur das Verhältniß des Menschenindividuums zu den Idealen seiner Gattung, — die Humanitätsvergötterung“. Der „Anthropologismus von Feuerbach“ wird als das „vollkommene Bewußtseyn dieser Anschauung“

bezeichnet. Die „ethische" Auffassung in der Person Jesu, wie sie Strauß zu entwickeln versuchte, genügt dem Hrn. Verf. ebenfalls nicht. Der „Gottmensch" ist „das Ziel der Weltentwicklung". Weil Gott „persönlich begriffen" werden muß, kann er sich als der „Herr der menschlichen Existenz" auch im Menschen als seinem „Organe" in „einer höheren Kraft erweisen" (S. 303). Christus ist nicht nur „ethisch", sondern auch „religiös" aufzufassen. In erster Beziehung ist er „sittlicher Genius", oder „Idealmensch", in letzter „religiöser Genius" oder „Gottmensch". Gewiß ist der Idealmensch nicht die Menschengattung. Die Gattung besteht aus den Individuen. Es ist der vor den übrigen Individuen sich auszeichnende Einzelgeist, der als Genius im engern oder eigentlichen Sinne den Faden der Geschichte leitend, in der Wissenschaft, Kunst und Religion Epoche machend, das Schönste und Größte leistend, auftritt. Die Wirksamkeit dieser Einzelgenien bedingt den Fortschritt der Masse oder Gattung, welche den in ihr liegenden Keim immer nur in Persönlichkeiten offenbaren kann. Der Idealmensch ist nicht die Gattung, sondern der Einzelgenius, der sittliche, wie der religiöse. Nicht die Gattung ist es, wie Feuerbach will, sondern die Einzelperson Christi. Sie ist das ideale Vorbild der Menschheit. Sie ist als ethischer, wie als religiöser Genius Idealmensch. Das Leben und die Lehre Jesu stellen ihn als menschliches Vorbild in Sitte und Religion nach den heiligen Urkunden dar. Dadurch, daß er als Idealmensch aufgefaßt wird, trübt man sein Verhältniß zu Gott nicht, welchen er von sich und der Welt wohl unterscheidet und von welchem er sagt: „Der Vater ist größer, als ich. Das ist das Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus". Man hat es selbst vom Standpunkte der Theologie in unserer Zeit immer mehr begreifen gelernt, daß es die Aufgabe dieser Wissenschaft sey, den sittlichen reinen Willen, die religiöse Gesinnung, die Lehre und das Leben der menschlichen Natur Jesu, frei von den scholastischen Unterscheidungen der Vergangenheit, treu und wahr zum Vorbilde den Christen aufzustellen. Einem Menschen, der

mit treuem Willen und aus voller Ueberzeugung sittlich handelt und für diese Ueberzeugung Freiheit und Leben opfert, können wir nachstreben. Einen Gott ist der Mensch nachzuahmen außer Stande. Der persönliche Gottesbegriff in der christlichen Religion wird dadurch nicht aufgehoben, daß man Christus nur als Idealmenschen auffaßt. Uebrigens ist die sogenannte Vergottung des Menschen (deificatio) nicht die dogmatische Lehre von der Menschwerdung Gottes. Wäre jene das Ziel aller Weltentwicklung, so wäre die Erscheinung derselben in einem Einzelmenschen überflüssig. Ist sie in Christus in einem eminenten Sinne zu nehmen, so kann sie in diesem Sinne auch nicht Zielpunkt der Menschheit seyn. Die vollständige Deifikation wäre ja der Untergang, das Aufhören der menschlichen Individualität.

Sehr interessant ist die dritte Abhandlung: Die Statistik der Verbrechen und die Freiheit des Willens. Es stehen sich zwei Weltanschauungen gegenüber, die physikalische und die ethische. Die physikalische leitet Alles von der Nothwendigkeit des Kausalgesetzes ab, die ethische nimmt eine Freiheit des Willens an, sie hebt damit nicht den Kausalzusammenhang und das Kausalgesetz auf. Sie behauptet bloß, daß im Menschen eine Selbstbestimmung sey gegenüber den Ursachen der Handlungen. Sie beruft sich auf das Bewußtseyn des Menschen, auf die unläugbaren Thatsachen der Zurechnung, der Verantwortlichkeit, der Reue, des Gewissens. Der Mensch ist nicht außer den Kausalzusammenhang gesetzt, er greift mit freiem Willen in ihn ein. Sein freies Handeln ist keine Wirkung ohne Ursache, sie hebt den Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht auf; sie ergreift aus den verschiedenen Ursachen, welche eine Handlung zur Folge haben, diese oder jene nach freier Ueberlegung und Selbstbestimmung des Willens. Man hat die physikalische Anschauung, nach welcher Alles mit Nothwendigkeit geschieht, mit statistischen Thatsachen belegen wollen. Sehr interessant ist die Mittheilung des Hrn. Verf.'s unter Hinweisung auf Thomas Buckle's Geschichte der englischen Civilisation aus den statistischen Werken von Quetelet,

Wappäus, Adolph Wagner, Guerry u. s. w. Es werden nach Ländern, nach Geschlecht, Alter, in einer regelmäßig wiederkehrenden Durchschnittszahl Verbrechen, selbst einzelne Arten derselben, statistisch nachgewiesen. Man könnte hieraus schließen, daß Zeit-, Raum- und Organisationsbedingungen die Ursachen solcher in einer ungefähr gleichen Durchschnittszahl wiederkehrenden Verbrechen seyen, daß sie also nicht als Thaten des freien sittlichen Willens betrachtet werden können. Wenn diese statistischen Beobachtungen auch das nicht beweisen, was besonders die Anhänger des materialistischen Determinismus damit beweisen wollen, die Nichtexistenz des freien sittlichen Willens, so geben sie uns doch wichtige Winke über den Einfluß äußerer Bestimmungsgründe auf das Begehen der Verbrechen. Vollkommen stimmt Ref. demjenigen bei, was der Hr. Verf. über die gewagten Schlüsse der Moralstatistik S. 322 sagt: „Die moralische Zuständlichkeit eines Volkes gründet wesentlich in der Gesinnung, die nur dann, wenn sie ganz und gar sich in Thaten äußerte, offenbar werden könnte, die aber, da Gesinnung und That sich nicht immer durchaus decken, selbst aus den Thaten nicht mit voller Sicherheit ermittelt werden kann. Weiter aber entziehen sich, wie die Gesinnung so auch die positiven Thaten der Menschenliebe der Kontrole; nur die Verbrechen, welche öffentlich verfolgt werden, also nur die Kehrseite der moralischen Verfassung eines Volkes, können mit einiger Sicherheit konstatirt werden". Wenn man nach der Moralstatistik den Schluß zieht, daß „der Haushalt der Natur jährlich eben so bestimmt eine feste Zahl von Selbstmorden, wie von Todesfällen überhaupt, wie von abnormen Ehen und immoralischen Ehescheidungen zu fordern scheint" (S. 343), so läugnet man damit allerdings „die Möglichkeit sittlicher Selbstbestimmung, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit". In solchem Falle sind „die geographischen, physikalischen und socialen Verhältnisse eines Volkes" die „Ursachen, die Leben und Thun einer menschlichen Individualität durchaus bestimmen und welchen sie demnach ihr Schicksal schuldet" (S. 344). Wenn die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit

sittlicher Freiheit entschieden werden soll, so kann dieses in keinem Falle durch den Materialismus Moleschott's und Carl Vogt's geschehen, weil nach ihnen die Gedanken der Menschen „Sekrete des Gehirnes, also nothwendige Produkte der Funktion desselben“ sind. Die Handlungen hängen gänzlich von der Beschaffenheit des Gehirns ab. Weder ein Einzelner, noch Mehrere, noch Alle können die Realität der Freiheit bejahen oder verneinen, da ja ihre materialistischen oder idealen Gedanken lediglich von ihrem Hirnbaue abhängen (S. 345). „Wenn Carl Vogt und Konsorten keine Mittel besitzen, die Gehirnbeschaffenheit der Nichtmaterialisten umzuändern, so können sie sich auch die Mühe ersparen, diesen ihre Ansichten zu predigen; denn sie würden sich dieselben doch niemals aneignen können“ (S. 346. Conf. Ulrici: Gott und der Mensch, I, S. 3 ff.). Die Freiheit des Willens verlangt, daß der Mensch „wenigstens theilweise von seiner Naturbestimmtheit loskommen“ und sich „über dieselbe erheben kann“. Dem sinnlichen Bewußtseyn entspricht der sinnliche Trieb. So „muß auch dem Selbstbewußtseyn eine analoge Steigerung der Willenskraft parallel gehen“. Im Selbstbewußtseyn macht der Mensch „sein ganzes Wesen, seine ganze natürliche und geistige Eigenthümlichkeit“ zu einem Gegenstande seines Erkennens. Er hat die Natur unter sich und die diesem Erkenntnißzustande entsprechende Eigenschaft des Willens ist diejenige, welche die Natur unter sich bringt (S. 347). Die „Macht der Selbstbefreiung“ erfährt „Jeder an sich selbst“ (S. 347). Doch findet diese Selbstbestimmung nur „innerhalb des Umfanges der ihr bekannten Objekte“ statt (S. 348). Die „Naturnothwendigkeit“ umgibt die „Freiheit“. Nennt man die Summe aller gegebenen, „von dem Willen des Einzelnen unabhängigen Verhältnisse sein Schicksal“, so kann seine Freiheit nur „innerhalb desselben“ begriffen werden. Auch innerhalb dieser Grenzen sind noch „verschiedene Möglichkeiten“ gegeben. Der „Planet trägt uns wie ein Schiff in der Unermeßlichkeit des Universums, wir können nicht über ihn hinaus, aber auf ihm können wir uns dahin und dorthin bewegen“ (S. 349). Nicht durch die äußere

Erfahrung, sondern nur „in der Innerlichkeit des Menschen und ihren Vorgängen" läßt sich die Freiheit erweisen (S. 351). Das „Selbstgefühl der Freiheit", das „unvertilgbare Gefühl der Pflicht", „die Thatsache des Gewissens", „das Gefühl des Widerspruches" gegen das Sittengesetz, werden hervorgehoben. Die Möglichkeit des Widerspruches ist ohne Freiheit nicht denkbar. So wenig das „Sittengesetz" eine „Täuschung" ist, so wenig sind es „Gewissen und Freiheit" (S. 354). Man kann allerdings in „die Naturordnung zerstörend eingreifen wollen", aber der „Wille ist ohnmächtig, wenn er zur That werden soll". Der Mensch handelt immer „unter einem Gesetz". Der Mensch begibt sich, wenn er auf „Unkosten seiner höheren Natur dem Zuge des sinnlichen Egoismus folgt", unter die Nothwendigkeit des Naturgesetzes; wenn er ihm widerstrebt, folgt er dem „moralischen Imperativ des Sittengesetzes" (S. 357). Die „Bedenken sind müßig", daß die menschliche Freiheit die Naturordnung zerrütten könne und daß eine göttliche Weltregierung mit ihr unvereinbar sey. Die Naturkräfte sind Organe für höhere Zwecke (S. 358). Der Materialismus läßt den Organismus durch „Zufall" aus der Verbindung der Atome entstehen. Dies ist ein „Verzicht auf wissenschaftliche Forschung"; denn diese kennt keinen Zufall. Das Kausalitätsprincip, der oberste Grundsatz „aller wissenschaftlichen Forschung", darf auch hier nicht aufgegeben werden. Der Materialismus hat kein Erklärungsprincip für den Organismus. Die Kräfte stellen sich in der Natur als Mittel zu Zwecken dar. Die Zweckursache muß die Kräfte zu ihren Zwecken leiten. Diese ist nicht „real vorhanden, wie die Atome, sie ist kein Stoff"; sie ist nicht „real vorhanden und doch vorhanden, sie ist vorerst ideal, nur als Gedanke existent" (S. 360). Diesen Gedanken kann man die „Vorsehung" nennen. Der Gedanke kann nur im Geiste existiren. So ist die Vorsehung der „Zwecke setzende und Zwecke verwirklichende Geist" (S. 361). Die Moralstatistik beweist nichts gegen die Freiheit des Willens. Sie ist eine Wissenschaft der neuesten Zeit, hat noch dürftiges Material. Ihre Vertreter gestehen selbst zu, daß sie noch nicht hinlänglich

gesichtet und noch nicht zuverlässig sey. Die Grundlage der bisherigen Beobachtungen ist weder tief noch breit genug. Man könnte zuletzt so weit gehen, „gar noch eine Nothwendigkeit für die jährliche Zahl der nicht oder fehlerhaft addressirten Briefe, der Knochenbrüche" u. s. w. aufzustellen (S. 362). Die „ganze arithmetische Operation" dieser Statistik leidet selbst an einem Fehler. Die Differenzen werden „zu sehr nivellirt". Das geschieht, wenn man nicht die einzelnen Jahre, sondern das Mittel einer bestimmten Summe von Jahren zum Maaßstab der Berechnung macht. Die beobachteten Zeiträume sind dazu immer nur kleine. Der Hr. Verf. weist an Beispielen die Unsicherheit in der Berechnung des Mittels in Zeitperioden nach (S. 362 u. 363). Es zeigen sich Aenderungen, Besserungen nach der Statistik in kleineren Zeiträumen. Da nun die Naturbeschaffenheit des Landes, die physikalischen und geographischen Bedingungen sich nicht in „so schneller und auffallender Weise" ändern können, so kann der Grund nur „im Fortschritt der Intelligenz", im „Willen" liegen, denn „um zu erkennen, bedarf es eines Willensaktes und einer um so energischeren Anspannung des Willens, je umfassender die Erkenntniß ist, die wir suchen und gewinnen" (S. 365). Wie nachtheilig der Fatalismus ist, zeigen die Länder der Moslimen, den Vortheil der Freiheitsüberzeugung belegen alle Kulturvölker in Staat, Religion, Wissenschaft und Kunst. Die menschliche Freiheit hat „den Spielraum ihrer Bethätigung weniger in der That, als in der Gesinnung, im Innenleben des Menschen. Erst, wenn aus den Resultaten der Statistik bewiesen werden könnte, daß auch diese innere Selbstbestimmung, die Gesinnung, dieselbe periodische Konstanz zeige, könnte wider die Freiheit entschieden werden" (S. 369). „Dieß ist aber unmöglich". In den äußern Verhältnissen liegt eine „verführende", aber nicht eine „unwiderstehlich wirkende" Macht (S. 370). Die Knechtschaft, in welche sich die meisten Menschen gegenüber den äußern Naturbestimmungen begeben, ist eine „freiwillige". Der Mensch „will sie haben". So wird das Verhängniß der Menschen „ihre Schuld". Die Freiheit wird

nicht geschenkt. Sie „muß erobert werden und zwar täglich erobert werden. Die Freiheit ist ihre eigene That, ihr eigenes Verdienst, wie ihr eigener Lohn".

Die Gesellschaft, in welche der Mensch „hineingeboren wird", ist „ein Schicksal" für ihn; aber es kann nicht „schlechthin über seine sittliche Selbstbestimmung" entscheiden (S. 372). Die äußere Ursache ist nicht „zwingend", sondern nur „anregend". Aeußere Ursachen verringern nur die Zurechnungsfähigkeit, aber sie heben sie nicht auf. Es ist „die Einrichtung der moralischen Welt, daß die Freiheit sich auf dem Grunde der Nothwendigkeit erhebe, daß aber eine andere Nothwendigkeit aus der Freiheit selbst aufgebaut werde" (S. 375).

Der Hr. Verf. schließt seine in Form und Inhalt gelungene, anziehende Untersuchung über die Freiheit des Willens mit den schönen Worten Rückert's in der Weisheit der Brahmanen:

„Du kannst dir deinen Leib, dein Schicksal noch nicht machen,
Doch überwalten kannst du sie und überwachen.
Die Grundlag' hat gelegt Nothwendigkeit, Natur;
Baumeisterin des Bau's ist deine Freiheit nur.
Laß nur das Untere zum Obern niemals werden,
Und sey getrost, — es ruht der Himmel auf der Erden".

v. Reichlin-Meldegg.

Zeit und Ewigkeit. Von Dr. Fabri. Barmen, Langewiesche's Verlagshandlung. 1865.

Der Verf. veröffentlicht in vorstehender Schrift Vorträge, die er vor einer gemischten Versammlung gehalten hat, und geht darin von der Annahme aus, daß es eine philosophia sacra gebe, welche die der göttlichen Offenbarung zu Grunde liegenden Prinzipien bestimme, durchaus originell und der deistischen, pantheistischen und materialistischen Weltanschauung nicht nur in jeder Weise gewachsen, sondern an Wahrheitsgehalt und Tiefe, an Befriedigung für Geist und Herz weit überlegen sey. Fabri gehört also der Richtung eines Jakob Böhme, St. Martin, Oetinger, Baader u. A. an, und es ist gewiß, je flacher und inhaltsleerer vielfach die gewöhnlichen Produktionen unsrer Materialisten

und der heutigen Pantheisten sind, mit welchen man sich oft befassen muß, desto mehr ist es die Pflicht eines Organs der Philosophie, auch von den theologischen Erscheinungen unsrer Literatur fortwährend Notiz zu nehmen. Die Theosophie steht in der Mitte zwischen der positiven Theologie und der Philosophie und bildet gleichsam den Uebergang von jener zu dieser. Mit der positiven Theologie hat sie die Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung Gottes in der H. Schrift, zu der wir uns daher nie kritisch, sondern nur receptiv sollen verhalten können, gemein und unterscheidet sich hierin eben von der reinen Philosophie als einer voraussetzungslosen Wissenschaft; mit der letztern dagegen theilt sie das Streben, die letzten Prinzipen der Wahrheit, hiermit auch der göttlichen Offenbarung zu ergründen. Der Gehalt der philosophischen Ergebnisse der Theosophie begreift sich hiernach sehr leicht, indem sie zu dem religiösen Bewußtseyn, dessen Tiefe die blos negative Philosophie nicht begreift, von Anfang an eine affirmative Stellung einnimmt, und darum ist es für ein rein auf die Wahrheit gerichtetes Denken von hohem Werth, die theosophischen Werke zu studiren, um eben jenes Gehalts sich zu bemächtigen; aber in die gehaltvollen Ergebnisse der theosophischen Forschung sind vielfach auch mystisch-phantastische Elemente verflochten, welche aus der im Geiste der Theosophen mit der Vernunftthätigkeit noch untrennbar verschmolzenen Phantasie und dem Glauben auch an das Vergängliche und Subjektive in den positiven Religionen entspringen. Es ist keine Frage, daß es eine göttliche Offenbarung gibt. Eine solche fand wirklich statt im Mosaismus und im Christenthum. Gott offenbart sich ewig nicht allein in der Natur, sondern auch und noch viel mehr im Geiste; denn Gott ist ewige Thätigkeit. Aber Gott offenbart sich nur auf freie Weise, also nicht, indem er die persönliche Thätigkeit des menschlichen Geistes aufhebt, sondern vielmehr, indem er sie fördert und leitet oder erzieht. Daher können auch die Offenbarungsorgane vielfach sich irren; daher auch das Recht, beziehungsweise die Pflicht der Kritik. In dem religiösen Leben ist insbesondere die Phantasie oft ein übermächtiger Faktor;

statt aber ihr gegenüber sich kritisch zu verhalten, ergibt sich die Theosophie nur zu leicht ihrem das Denken beherrschenden Fluge.

Wir sehen dieß auch in den Vorträgen des Verf.'s. Mit Recht macht er gegen Kant die Objektivität des Zeitbegriffs und gegen den, wie er sagt, die Zeit und Ewigkeit identifizirenden Pantheismus den Unterschied beider geltend. In letzterer Beziehung bemerkt er, daß der Begriff der Ewigkeit nimmermehr als eine unendliche Multiplikation der Zeit, sondern nur als eine von der zeitlichen Existenz qualitativ verschiedene Seynsweise gedacht werden könne. Sey die Zeiträumlichkeit nichts andres, als das allen irdischen Wesen einwohnende Gesetz ihres Lebens, so könne die Ewigkeit im Gegensatz zur Zeit nur jener Zustand seyn, in welchem das Geschöpf, als in ein höheres Leben wieder eingerückt, von den Bedingungen der irdischen Kreatürlichkeit wieder frei geworden sey. Die Ewigkeit sey die Ueberwindung des Dualismus, der Getheiltheit, Unfertigkeit des zeitlich kreatürlichen Lebens, der Zustand der Vollendung, in welchem ein Wesen seiner Idee entspreche. Dieser Zustand sey jedoch nicht mit dem der starren bewegungslosen Ruhe zu verwechseln, sondern er sey die höchste Ruhe in der lebendigsten Bewegung, die höchste Fülle in der Einheit der höchsten Harmonie; nicht zeit- und raumlos, aber zeit- und raumfrei werde dort alle Bewegung des Lebens in immer neuen und entzückenden Gestaltungen sich vollziehen. Dieser Zustand müßte auch als eine Rückkehr in das göttliche Leben bezeichnet werden; denn Gott sey, wie Meister Eckhart sage, allzeit wirkend in ewiger Gegenwart. Der Mensch sey nach einem Ausspruch Johann Tauler's zusammengesetzt aus Zeit und Ewigkeit; wenn er erhoben werde mit den obersten Kräften aus Zeit in Ewigkeit, so werde er unbeweglich nach den obersten Kräften — denn Ewigkeit sey unbeweglich — und bewege doch die niedersten Kräfte nach der Zeit.

Wir sind im Wesentlichen mit diesen Sätzen des Verf.'s einverstanden. Zwar vermissen wir in denselben eine bestimmte Erklärung des Begriffs der Ewigkeit im Verhältnisse zur Zeit!

Wenn sie bestimmt wird als eine von der zeitlichen Existenz qualitativ verschiedene Seynsweise, wie kann dann doch von ihr wiederum gesagt werden, sie sey nicht zeitlos, sondern nur zeitfrei? Es muß, wenn sie das letztere seyn soll, schon in ihrem Begriffe nicht ein blos negatives Verhältniß zur Zeit, kraft dessen sie nur von der Zeit qualitativ verschieden wäre, sondern ein positives Verhältniß zu ihr liegen; und überdieß ist die Ewigkeit so wenig als die Zeit selbst eine Seynsweise oder ein Zustand, sondern nur die Bestimmung, die Form eines solchen Zustandes. Nachdem ich mich über das positive Verhältniß des Ueberräumlichen zum Räumlichen, des Ewigen zum Zeitlichen in uns. Ztschr. (Bd. 46. H. 2. S. 272) des Nähern ausgesprochen habe, glaube ich hierauf verweisen zu dürfen. Abgesehen aber von diesem formellen Mangel ist jedoch die Ansicht des Verf.'s über die Ewigkeit ächt philosophisch. Ist, wie ich a. a. O. bemerkt und nachgewiesen habe, das Ewige das in aller Succession der Zeit, die es erfüllt, doch zugleich mit sich Einige, sich selbst Gleiche und in der Einheit mit sich Beharrende und in dieser seiner Einheit zugleich das Zeitliche Bewahrende, so sieht man ein, daß und warum das Ewige zeitfrei und doch nicht zeitlos seyn kann, und man erkennt zugleich, daß und warum nur der Geist in seiner Vollendung wahrhaft ewig seyn kann, sowie worin sein ewiges Leben bestehe. Denn wohl kann denkbarer Weise jedes Atom in aller Succession der Zeit in seiner Identität mit sich beharren und insofern ewig seyn, aber nur der Geist vermag auch in diese seine Identität und Einheit mit sich alles Zeitliche, was er selbst erkennt oder vollbringt, aufzunehmen und darin zu bewahren. Diese innere Einheit des Geistes als Grund und Centrum aller zeitlichen Akte liegt im selbstbewußten vernünftigen Wollen, dessen Höhepunkt die wahre Weisheit und die mit ihr verbundene Liebe ist. Sie, die weise Liebe, ist der Quellpunkt eines Denkens und Thuns solcher zeitlicher Einzelakte, die nicht mehr negirt zu werden brauchen, sondern, fließend aus dem innern Reichthum des Gemüths, auch im Geiste und in seinem Gesammtleben ihre ewige Gegenwart und Geltung haben.

Der vernünftig wollende Geist ist frei von dem Sinnlichen, Endlichen und stellt sich selbst auch objektiv seinen Einzelakten gegenüber; aber weise und liebevoll thätig, umfaßt er doch das Einzelne, Endliche zugleich in sich, im Centrum seiner ewigen Liebe, aus welcher ursprünglich seine Handlungen hervorgehen. Der Pantheismus in seiner reinen Gestaltung erkennt dies zum Theil selbst an, identifizirt nicht, wie der Verf. voraussetzt, geradezu Zeit und Ewigkeit; aber er übersieht, daß der Geist, welcher fähig ist, aus seiner inneren Identität mit sich heraus das Zeitliche zu setzen und alles Zeitliche wieder in jene seine persönliche, innere Identität mit sich zu reflektiren, hinsichtlich seines Personlebens nicht mehr der Negation durch die Zeit anheimfallen kann, sondern ewig fortleben muß.

Wenn ich nun hiernach in Beziehung auf das Resultat mit dem Verf. übereinstimme, so kann ich ihm dagegen nicht zugeben, was er behauptet, daß der Mensch und mit ihm die zeitliche Creatur in einem Zustande des Nichtsoseynsollens und doch Soseyns, der Versetzung, der Zerrüttung und des Abfalles sich befinde. Der Mensch — behauptet er — sey sammt der ihn umgebenden Creatur, zu deren Haupt er verordnet war, aus der ihm anerschaffenen Lebensregion herausgefallen und habe sein ursprüngliches Lebenscentrum verloren, was nur durch eine Abkehr des kreatürlichen Willens vom göttlichen, durch einen Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit, also durch eine Sünde möglich gewesen sey. Wenn sich der Verf. zum Beweise hiervon darauf beruft, daß der Mensch, dessen Geist seinem Wesen nach über Zeit und Raum erhaben sey, nicht weniger als alle anderen Naturwesen dem allgemeinen Gesetze des Werdens und Vergehens unterliege, so spricht sich in diesem Satz die schon gerügte fehlerhafte Fassung des Verhältnisses des Ewigen zur Zeit und hiermit zum Werden als eines lediglich negativen aus, und überdies unterliegt ja der Geist des Menschen selbst nicht dem Vergehen. Erinnert sodann Fabri an das Unvollendete und Unbefriedigende alles Zeitlichen, so ist dies in der Natur des zeitlichen Lebens gelegen und nicht erst aus einem Abfall zu

erklären. Das ewige Leben des Geistes soll ein Produkt seiner Freiheit seyn, kann somit nicht schon am Anfang seiner Existenz erscheinen, in welcher er nothwendiger Weise noch von den sinnlichen Trieben beherrscht ist. Beklagt sich Fabri darüber, daß der Mensch hienieden in der Peripherie sich bewege, so können wir auch hierin keinen Beweis eines Abfalls erblicken, abgesehen davon daß der Akt eines Einzelnen als Ursache der Zerrüttung der ganzen Natur gedacht ein unvollziehbarer Begriff ist. Der Mensch kann nur als Sinnenwesen geboren werden und muß zuerst in der Peripherie sich bewegen, d. h. sein Geist muß anfänglich in der unendlichen Vielheit der zeitlichen Erscheinungen befangen seyn; dies ist aber nur die Voraussetzung der freien Selbsterhebung zur inneren Einheit mit sich und mit Gott, einer sittlichen That, welche nicht seiner natürlichen Geburt, sondern nur seiner Wiedergeburt zugeschrieben werden kann. Unschuldig war wohl der erste Naturzustand, aber noch nicht sittlich, und der Uebergang von ihm zur freien Sittlichkeit ist ohne Kampf des freien Willens undenkbar.

Ebenso wenig als mit der Annahme der Entstehung des zeitlichen Lebens aus einem Sündenfall kann ich mit der Behauptung des Verf. einverstanden seyn, daß das zeitliche Leben die Existenz einer überzeitlichen und einer unterzeitlichen Region, die Erde also den Himmel und die Hölle zur nothwendigen Voraussetzung habe. Diese Lehre, welche streng genommen uns zu dem Zoroaster'schen Dualismus, der Annahme zweier entgegengesetzter Prinzipien, eines guten und bösen, Ormuzd's und Ahriman's zurückführen würde, soll wiederum aus dem Charakter des zeitlichen Lebens als eines unfertigen, unvollendeten sich ergeben, während doch, wie schon bemerkt, freie Geschöpfe, dergleichen wir Menschenkinder sind, unmöglich von Anfang an fertig und vollendet seyn können. Von den drei Zeitmomenten soll den Höllenbewohnern nur die Vergangenheit, den Erdenbewohnern nur die Vergangenheit und Zukunft und erst den Himmelsbewohnern auch die Gegenwart zukommen. Wir glauben nun allerdings, daß der zum Leben gelangte Geist

auch bei der lebendigsten Bewegung doch stets sich gegenwärtig bleibt; aber solch ein Leben soll und kann doch schon im Diesseits seinen Anfang nehmen, und in demselben Grade, als dies geschieht, kommt schon dem zeitlichen Leben die wahre Gegenwart zu; ein Daseyn aber vollends, das blos eine Vergangenheit hätte, wäre gar kein Leben mehr, sondern ihre Annahme ist in Wahrheit ein bloßes Abstractum, ein non-ens der Imagination. Von der Macht dieser Imagination — davon überzeugt uns auch die vorliegende Schrift — damit aber auch von mancherlei an sich vergänglichen Elementen des positiv-religiösen Bewußtseyns, welche eben selbst ursprünglich aus der überreichen Quelle der Imagination entstanden sind, hat sich die Theosophie erst zu befreien, um reine Philosophie zu werden, was uns jedoch nicht abhalten darf, die große Fülle inhaltsvoller, ächt spekulativer Gedanken, welche in den theosophischen Schriften und so auch in der vorliegenden sich finden, gebührend anzuerkennen.

Wirth.

Noch einmal der goldne Schnitt.

Sendschreiben an Herrn Prof. Dr. Adolf Zeising.

Geehrtester Herr!

Von Zeit zu Zeit, in großen Abständen, bin ich auf das Lebhafteste interessirt worden für Ihre Entdeckung des ästhetischen Proportionalgesetzes vom goldnen Schnitt, ohne jedoch zwischen den mir näher liegenden Beschäftigungen einen Raum zu gründlicherem Studium des Gegenstandes finden zu können. Jetzt wieder hat Ihre letzte Abhandlung in dieser Zeitschrift meine Gedanken in dieser Richtung in eine Bewegung gesetzt, der ich den regelrechten wissenschaftlichen Fortgang nicht geben zu können sehr bedaure. Aber soll ich mir deshalb die Mittheilung eines Einfalls versagen, der, bei einem Satze der genannten Abhandlung in mir aufgestiegen, mir im gegenwärtigen Augenblicke die Lösung eines Problems vollständig zu enthalten scheint, das mir bisher in dieser Sache immer unbeantwortet zurückgeblieben war? Ich wage die Mittheilung selbst auf die Gefahr hin, daß

Sie mir nachweisen, ganz Dasselbe schon selbst an einem der vielen Orte, an welchen Darstellungen Ihrer Entdeckung zu lesen sind, ausgesprochen zu haben. Denn wichtig genug fürwahr ist der Gegenstand, um wiederholt öffentlich auf ihn zurückzukommen, auch wenn nicht jedesmal etwas absolut Neues darüber gesagt würde. Ueberdies meine ich aus dem Wortlaute jener mir, wie ich glaube, so förderlich gewordenen Stelle Ihres Aufsatzes schließen zu dürfen, daß meine Anknüpfung an dieselbe wenigstens etwas bisher noch latent Gebliebenes zum Bewußtseyn bringe.

Ich beziehe mich nämlich a. a. O. S. 66 auf die Worte: „Die allgemeine morphologische Bedeutung des Verhältnisses vom goldenen Schnitte beruht darauf, daß es die vollkommenste Vermittelung der Maaßgleichheit und der Maaßverschiedenheit, der ausdruckslosen Symmetrie und des maaßlosen Ausdrucks, der starren Regelmäßigkeit und der ungebundenen Freiheit ist." Das Problem aber, an dessen Lösung ich mich rücksichtlich des goldnen Schnitts bisher immer vergeblich abgemüht, entstand mir daraus, daß ich einerseits die Thatsache eines unmittelbaren Wohlgefallens, einer unmittelbaren ästhetischen Billigung, gegenüber jenem Proportionalverhältniß unbedingt zugestehen mußte, da sie durch die stärkste und sicherste Empfindung mir zum Erlebniß geworden ist, andrerseits aber ebenso entschieden die Ueberzeugung hege, daß alles ästhetisch Gefallende dies nicht ist durch das bloße sinnlich Wahrnehmbare als solches, sondern immer nur durch ein Ideelles, Unsinnliches, welches in dem Sinnlichen seine Verkörperung, seine adäquate Erscheinung gefunden hat. Wollte ich Beides zugleich fest halten, so erwuchs mir die Aufgabe, zu zeigen, daß das Verhältniß des goldnen Schnitts ein ideelles, geistiges Normalverhältniß sey, welches seiner innern Eigenthümlichkeit nach, sobald es zur sinnlichen Erscheinung gelangt, nothwendig ästhetisches Gefallen erzeuge.

Soviel nun ist mir jederzeit klar gewesen, daß der goldne Schnitt zwei Extreme des Mißfälligen oder minder Schönen gleich sehr ablehnt, zwischen beiden die rechte Mitte haltend; nämlich einerseits das Extrem der Monotonie und Regelmäßig-

keit, das sich am Anschaulichsten im Quadrate darstellt, andrerseits das Extrem einer Gedehntheit oder so zu sagen ungeschlachten Gliederung, welche durch sehr starkes Ueberwiegen eines Theils über den andern, z. B. in einem Rechteck von sehr verschiedener Länge der Seiten, hervorgebracht wird. Dazwischen liegen diesseit und jenseit des goldnen Schnitts noch andre minder gefällige Verhältnisse, die man als mittlere Extreme bezeichnen kann: auf der einen Seite das der Untersetztheit, wie in einem Rechteck, das sich sehr dem Quadrat nähert, auf der andern das der Dürftigkeit, wie in einem Rechteck, welches jenem gedehnten, langgezogenen ähnlicher ist.

Die hier vom Wuchse des Menschen hergenommenen Gleichnisse mögen Ihnen die Gestalt andeuten, welche das Problem in mir annahm. Allein ich hütete mich wohl, jenes Wohlgefallen an der Proportion etwa aus dem Wohlgefallen an einem normalen Wuchse zu erklären. Das letztere kann vielmehr nur aus dem ersteren sich ableiten, oder genauer: derjenige Wuchs gilt uns als proportional schön, in welchem das nämliche geistige Ideal zur Erscheinung kommt, das wir auch durch bloße proportional-schöne Linien versinnlichen können. — Welches ist dieses Ideal?

In andern ästhetischen Betrachtungen hatte sich mir als Definition des Schönen ergeben: es sei das Schöne eine solche Durchdringung des Natürlichen (Sinnlichen) und Geistigen zu Einem organischen Ganzen, bei welcher das geistige Moment als der übergreifende und einende Factor erscheint, das sinnliche Moment allein aber die Erscheinungsmittel darbietet. Der goldene Schnitt muthete mich an als eine Bestätigung dieser Definition, aber ich wußte meine Empfindung kaum in Worte, geschweige in klare Begriffe umzusetzen. Es gehörte dann in der That der seltenste Zufall einer individuellen Sympathie dazu, um mir zuzugeben: ein aufrechtstehendes Rechteck, nach dem goldnen Schnitt gegliedert, mache den Eindruck eines Geistes, der seine sinnliche Natur gerade so weit beherrsche und überrage, um sich mit ihr zu einer organischen Einheit zu durchdringen,

in der er doch nicht verloren geht. Ich empfand dabei die kürzere Seite, die Basis, als Repräsentantin des Naturprincips, den durch dieselbe abgeschnittenen Minor der Langseite (m) als den übertragenden Geist, den Major (M) als den die Natur durchdringenden Geist. Das Quadrat A war dann eine solche Beherrschung der Natur, bei welcher das Uebertragen des Geistes, des Individuums, verloren ging: eine bloß gesetzliche, unpersönliche, vollkommen unfreie Durchdringung beider. Daher das Wohlgefallen niederer Art am Regelmäßigen, am Quadratischen. War dagegen die Langseite abnorm ausgedehnt, so zeigte dies ein unstatthaftes Ueberwiegen der individuellen geistigen Freiheit an, ein Ausschweifen in's Maßlose. Wurde das Rechteck liegend oder dem obigen umgekehrt vorgestellt, so konnte das Wohlgefallen am goldnen Schnitt immer noch so erklärt werden, wie das Wohlgefallen am proportionalen Wuchse eines liegenden oder auf dem Kopfe stehenden Menschen: wir stellen rücksichtlich des Verhaltens seines Geistes zu seiner Natürlichkeit in jeder Lage die gleichen Forderungen an ihn. Auch die Forderung der Symmetrie, des Gleichmaßes, wo sie als ästhetische Forderung mit Recht festgehalten wird, erklärte sich auf diesem Wege gar leicht: die sinnliche Natur muß doch jedenfalls vom Geiste durchdrungen und beherrscht seyn, wie dort im Quadrat A, um als untergeordnetes Glied einem ästhetischen Ganzen sich einzufügen; und weil die sinnliche Natur die Basis, der Geist das Ueberragende darstellt, so muß das Gesetz der Symmetrie in der Horizontale, der goldene Schnitt in der Verticale herrschen.

Dieser meiner Verarbeitung Ihres geistigen Eigenthums, geehrtester Herr, fehlte, so aussichtgebend sie mir auch immer wieder erscheinen wollte, doch das Wichtigste, wie Sie sehen. Es schien nämlich dabei ganz und gar nicht nöthig zu seyn, daß das Verhältniß des Ueberragenden zu dem Uebertragenen gerade das des goldenen Schnittes war. Es entstand immer noch die Frage: warum ist gerade der goldne Schnitt — lassen

Sie mich in dieser incorrecten Kürze reden — die rechte Mitte zwischen der Gebundenheit des Geistes an die Natur und seiner ausschweifenden Freiheit?

Auf diese Frage eben erweckte mir der oben aus Ihrer Abhandlung citirte Satz die Antwort, die ich im Folgenden aus einer Reihe vermittelnder Gedanken als einen bewiesenen Schluß zu entwickeln versuche, und mit dieser Antwort zugleich gewann meine Grundanschauung geklärtere Umrisse.

1) Die Symmetrie oder Maßgleichheit ist der Ausdruck des in der Eigenschaft eines unpersönlichen Gesetzes in die Natur gänzlich aufgegangenen Geistes, oder umgekehrt: der Ausdruck der durch solchen gesetzlichen Geist beherrschten Natur.

Es ist mir wohlbekannt, daß ein vollerer Begriff von Symmetrie zur Gleichtheilung noch die von der Mitte aus entgegengesetzte Bewegung der Theile nach rechts und links hinzubringt. Da aber dieses Moment der Symmetrie das Gebiet der Proportion überschreitet, mit deren Erscheinungsmitteln wir es hier ausschließlich zu thun haben, so müssen wir hier auf den dürftigeren Begriff von Symmetrie uns beschränken, nach welchem dieses Wort überhaupt die geometrische Darstellung der Proportion 1 : 1 bedeutet. Ich folge deshalb in diesem Puncte ganz Ihrem Sprachgebrauche. Wenn Schönheit durch nichts als durch sichtbare Proportionen ausgedrückt werden soll, so ist ferner die Seite des Sinnlichen oder Dessen, was wir „Natur" oder „Natürlichkeit" nannten, lediglich durch Linien und zwar durch gerade Linien vertreten (die Curve bringt schon ein höheres Element der Schönheit hinzu), ja, soll Alles vermieden werden, was eine der bloßen Proportionalität fremde Rücksicht hineinbrächte, so müssen die Linien auch in Einer Richtung gehend gedacht werden, nur von einander sichtbar abgetheilt und eben dadurch sichtbar verknüpft; denn die eigenthümliche Winkelbildung hat noch ein weiteres als proportionales ästhetisches Interesse. Das „herrschende Geistige" sodann, welches

unsre Definition zu einem so wesentlichen Ingrediens der Schönheit machte, ist hier offenbar keines andern Ausdrucks fähig als durch die Größe der Linien: welches „Herrschen" gäbe es in dem Bereiche sichtbarer Proportion als solcher, außer dem durch Größenverhältnisse? Die „Einheit" endlich, in welche durch jenes Herrschen Geist und Natur gebracht werden sollen, ist hier nur darstellbar, wenn, wie nur eben bemerkt, mehrere Linien sichtbar geschieden und zugleich mit einander verbunden werden. Werden nun solchergestalt gleichgroße Linien verbunden, so ist zwar durch die Sichtbarkeit derselben an sich Das, was wir das „Natürliche" nannten, zum Ausdrucke gekommen, aber, da sie gleich groß sind, ist nichts Ueberragendes ausgedrückt: also das Geistige, wenn anders es überhaupt darin herrscht, ist nicht überragend. Ein darin Herrschendes aber wird gleichwohl angeschaut, nämlich die sich wiederholende Zahl, welche die Maßgleichheit herstellt. Auch dieses Herrschende, welches selbst keine besondere Sichtbarkeit in diesem Falle gewinnt, auch diese Zahl, ist offenbar im Verhältniß zu dem durch sie Geordneten ein Geistiges, aber ein gesetzliches, unselbständiges, an die „Natur" dahingegebenes Geistige.

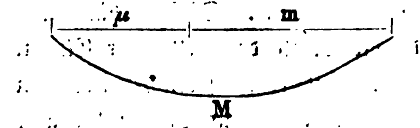
2) Die Maßverschiedenheit ist Ausdruck des über die Natur überragenden Geistes und der vom Geiste überragten Natur.

Aus den letzten Erläuterungen folgt von selbst, daß das Gebiet der bloßen Proportion für das Ueberragen des Geistes kein anderes Darstellungsmittel hat als die Verbindung einer größeren Linie mit einer kleineren, eines Major mit einem Minor, wobei der letztere selbstverständlich die überragte Natur bedeutet. Wir stellen uns auch hier, wie schon unter 1) und aus dem dort angegebenen Grunde, beide Linien in gleicher Richtung vor.

3) Nur wenn der überragende Geist zugleich die Natur durchdringender Geist ist, ist Schönheit möglich.

Nach unsrer Definition der Schönheit. — In bloßen

Linien kann das völlige Durchdringen nur sichtbar gemacht werden durch völliges Zusammenfallen. Der Geist als die Natur zugleich durchdringend und überragend kann also nur dadurch proportionell sichtbar werden, daß der Minor, der die Natur vorstellt, in den Major hineinfallend gezeichnet wird, selbstverständlich mit sichtbarer Hervorhebung der Scheidung beider, sowie der Totalität des Major, innerhalb deren nun wieder der frühere Minor zum Major, der durch diesen abgeschnittene Minor (μ) zum Ausdrucke des **Ueberragens** des Geistes wird. — Da es sich um Natur schlechthin und Geist schlechthin, nicht um Specialisirungen derselben, handelt, sind hier, wie auch unter 2), nur zwei Linien zu verknüpfen, und zwar so, daß sie Einen Endpunct gemein haben, weil sonst beim Zusammenfallen drei entstehen würden.



4) **Schönheit fordert aber noch dies, daß durch den die Natur überragenden und durchdringenden Geist eine organische Einheit desselben mit der Natur hergestellt werde.**

Nach unsrer Definition. — Unter 3) haben wir noch nicht beseitigt, daß die Einheit eine bloße Addition, mechanische Einheit, werden könnte, welche sich von der organischen dadurch unterscheidet, daß sie ganz abhängt von ihren Theilen, indem sie als deren Summe gerade so groß seyn muß, als gleichsam die Theile es wollen. Dagegen ist die organische Einheit Herrin ihrer Theile, die Bestimmung des Verhältnisses dieser zu einander geht von der Einheit aus, versteht sich mit Berücksichtigung der wesentlichen Eigenthümlichkeit jedes Theils. Es muß also in unserm Falle außer der durch die verschiedene Größe vertretenen **verschiedenen** Beziehung beider Theile (m und M) zu ihrer Einheit (M + m), auch diese **gemeinsame** Beziehung zu denselben, d. i. die gemeinsame Abhängigkeit von ihr dargestellt werden. Die Einheit selbst aber ist durch das Zusammenfallen von M und m gleich M geworden. — Die gemeinsame

Abhängigkeit nun von dieser Einheit, zugleich gesetzt mit dem Ueberragen des einen Theils, stellt sich näher so dar, daß der überragende Theil nur um soviel überragen darf, als die Einheit zuläßt, und umgekehrt der überragte Theil soweit sich ausbreiten darf, als dieselbe Einheit fordert. Diese Abhängigkeit von der Einheit ist aber, da die Theile doch selbst zur Einheit gehören, ebensoviel als Abhängigkeit eines jeden Theiles von dem anderen in dem Maße, als der andre zur Einheit beiträgt. Also ist in unsrer Figur, wenn sie schön seyn soll, M in seinem Ueberragen über m in demselben Maße von m abhängig darzustellen, in welchem m in seiner Erstreckung von M abhängt. Abhängigkeit aber kann proportional nicht anders ausgedrückt werden als eben durch das Verhältniß. Folglich

5) Der proportionale Ausdruck vollendeter Schönheit ist ein solches Verhältniß zweier Linien, welches gleich ist dem Verhältniß der größeren zu ihrer Summe ($\mu : m = m : M$).

Was zu beweisen war. — Nur dies könnte hier noch allzu rasch gefolgert scheinen, daß das Verhältniß, wodurch jene „Abhängigkeit" dargestellt werden soll, nothwendig ein Divisionsverhältniß seyn müsse. Warum nicht auch ein Subtractionsverhältniß, also anstatt $\mu : m = m : M$ vielmehr $m - \mu = M - m$? Dies gebe das Verhältniß von $1 : 2 : 3$. Auch hier wäre jeder Theil gleichmäßig in Abhängigkeit von der Einheit. Aber ist nicht auch dieses Verhältniß schon ein roher Ausdruck des goldnen Schnitts? Daß es dennoch weniger ästhetisch befriedigt, als die näher an den goldnen Schnitt herankommenden Verhältnisse, erklärt sich aus unsrer Ansicht sehr leicht. Stellen wir uns nämlich jenes Verhältniß in Linien ausgeführt vor, so würde keineswegs rein der Eindruck gleichmäßiger Abhängigkeit der Theile von einer organischen Einheit, sondern weit mehr der Eindruck verstandesmäßiger, gesetzlicher Zusammenordnung hervorgebracht. Warum? Weil eine Linie, in welcher $m = 2\,\mu$ ist, dem Auge sofort in drei gleiche Theile zerfällt, welche $= \mu$ sind, so daß eine gleichmäßige Abhängigkeit von μ, eine bloße

dreimalige Addirung von μ, von welcher dann die Summe M abhängt, aber weit weniger eine beiderseitige Abhängigkeit der Theile μ und m von der Summe M angeschaut und empfunden würde. Hieraus folgt, daß die Befriedigung, die wir suchen, nämlich der Eindruck organischer Einheit bei Voraussetzung eines Major und Minor, in dem Maße zunehmen muß, als bei Annäherung an den goldnen Schnitt die arithmetische Rationalität des Verhältnisses abnimmt. Beim goldnen Schnitte selbst, der bekanntlich irrational ist, muß die Befriedigung am größten seyn.

Es würde mich sehr erfreuen und fördern, geehrtester Herr Professor, wenn Sie die Güte hätten, vielleicht in diesen Blättern selbst, Ihr Urtheil über vorstehende Deduction auszusprechen.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Leipzig. **Rud. Seydel**, a. o. Prof. d. Philos.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

E. Alexi: Anaxagoras und seine Philosophie nach Fragmenten bei Simplicius ad Aristotelem. Neu-Ruppiner Schul-Programm. 1867.

J. Ashburner: Notes and Studies on the Philosophy of Animal Magnetism and Spiritualism, with Observations etc. London, Baillière, 1867 (12½ Sh.).

B. B.: Panormos. Notata et cogitata. Herausgegeben von etc. Wien, Czermack, 1866 (1⅓ ₰).

J. Bahnsen: Beiträge zur Charakterologie. Mit besondrer Berücksichtigung pädagogischer Fragen. Erster Band. Leipzig, Brockhaus, 1867 (2 ₰).

Barthélemy St. Hilaire: Traité de la production et de la destruction des Choses par Aristote, suivi du Traité sur Mélissus, Xénophane et Gorgias; traduit pour la première fois, avec une introduction sur les origines de la philosophie grecque. Paris, Durand, 1866 (10 Fr.).

A. Bauchery: Economie sociale de P. J. Proudhon, ou principe de la loi universelle, théorie et pratique de l'Economie sociale et liquidation du vieux monde. Lille, 1867.

H. Bazin: De Plutarcho Stoicorum adversario. Paris, Durand, 1866 (2 Fr.).

J. Benfey: Ueber die Aufgabe des Platonischen Dialogs Kratylos. Göttingen, Dieterich, 1867 (1⅓ ₰).

F. Bonucci: Pricipii di antropologia o di fisiologia morale dell' uomo. Perugia, 1867.

F. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom Νοῦς ποιητικός (Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes). Mainz, Kirchheim, 1867 (1¼ ₰).

H. Broughton: The Spirit Disembodied. London, Nimmo, 1867.

J. B. Brown: Idolatries, Old and New; their Cause and Cure. London, Jackson, 1867 (12 Sh.).

H. Buff: Kraft und Stoff vom physikalischen Standpunkte. Ein Vorlesungs-Vortrag in populär-wissenschaftlicher Form. Gießen, Ricker, 1867 (10 Sgr.).

D. Burger: Overzicht der Wysbegeerte uit praktische Gezichtspunten, opgesteld door Herbart, vertaald door etc. Amersfoort, Slothouwer, 1866 (1½ f).

P. W. Chadburne: Natural Theology. New-York, 1867 (10 Sh.).

C. Cleß: Marc Aurel's Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert. Stuttgart, Krais, 1866 (1½ Thlr.).

E. M. Cope: A Review of Aristotle's System of Ethics. A Prelection etc. London, Bell, 1867 (1½ Sh.).

V. Cousin: Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie. 5 me édition. 5 vols. Paris, Durand, 1866 (40 Fr.).

C. de Crescenzio: Sulle scuole di Filosofia critica sommaria ovvero prolegomeni allo studio della Filosofia. Firenze, Loescher, 1866 (1 L.).

C. Daubeny: Christianity and Rationalism in their Relations to Natural Science, being a Protest against certain Principles advocated in Mr. Lecky's „Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe." London, Parker, 1867 (1 Sh.).

Ch. Daudville: Physiologie morale des instincts de l'homme et de l'action divine dans l'humanité. St. Quentin, 1867.

Deinhardt: Von der Entwickelung des Menschen zur Willensfreiheit. Bromberger Gymnasial-Programm. 1867.

H. K. H. Delff: Cäcilie, oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen. Ein Gespräch 2c. Husum, Delff, 1867 (22½ Sgr.).

L. Dietrichson: Det skönas verld. Estetikens och konsthistoriens hufvudläror, med specielt afsende pa den bildande konsten. Stockholm, 1867.

J. H. Dreßler: Die Grundlehren der Psychologie und Logik. Ein Leitfaden zum Unterricht in diesen Wissenschaften. Leipzig, Klinkhardt, 1867 (20 Sgr.).

J. W. Dörpfeld: Zur pädagogischen Psychologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1867 (4 Sgr.).

E. Fagnani: Delle intime relazioni, in cui sono e con cui progrediscono la Filosofia, la Religione e la Libertà. Torino, Derossi (Loescher), 1866 (6 L.).

K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. Zweiter Band: Leibniz und seine Schule. Zweite neu bearbeitete Auflage. Heidelberg, Bassermann, 1867 (5 Thlr.).

C. Flammarion: Dieu dans la nature. Paris, 1867 (10 Fr.).

W. Fleming: A Manual of Moral Philosophy with Quotations and References for the use of Students. London, Murray, 1867 (7½ Sh.).

A. Franck: Philosophie et Religion. Paris, 1867 (7 Fr.).

J. Freese (Friedfeld): Wozu leben wir? und warum jetzt? Einladung zur Philosophie an Jedermann. Berlin, Selbstverlag des Verf., 1867 (12 Sgr.).

J. von Führich: Von der Kunst. Zweites Heft. Wien, Sartori, 1867 (10 Sgr.).

F. Garden: An Outline of Logic, for the Use of Teachers and Students. London, Rivington, 1867 (4 Sh.).

Gewissen, Glauben, Civilisation. Ein Compaß mehr zur Orientirung in der heutigen Weltlage. Von einem Laien. Brixen, 1867 (10 Sgr.).

Die Gottesweisheit. Berlin, G. F. W. Müller, 1867 (2½ Thlr.).

B. Granella: Wahrheit, Schönheit und Liebe. Philosophisch-ästhetische Studien. Leipzig, Brockhaus, 1867 (1⅓ Thlr.).

A. J. Xll Hart: Catholic Psychology, or the Philosophy of the Human Mind simplified and systematised from the most Approved Authors, according to Nature, Reason and Experience, and consistently with Revelation. London, 1867 (4½ Sh.).

F. A. Hartsen: Aperçu de la philosophie des miracles. Arnheim, Egmond, 1866.

E. L. T. Henke: Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß dargestellt. Leipzig, Brockhaus, 1867 (1 ♂ 24 Ngr).

C. Hermann: Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung. Leipzig, F. Fleischer, 1867 (3 ♂).

E. Hoehne: Anselmi Cantuariensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur ejusque de satisfactione doctrina dijudicatur. Leipziger Inaugural-Dissertation. Leipzig, Fues, 1867 (10 Ngr).

M. Hooppell: Reason and Religion, or the leading Doctrines of Christianity. London, 1867 (5 Sh.).

Th. Hughes: The Human Will: its Functions and Freedom. London, Hamilton, 1867 (10½ Sh.).

M. Hurst: History of Rationalism etc. London, 1867 (10 Sh.).

D. Jacoby: De Leibnitii studiis Aristotelicis. Inest ineditum Leibnitii. Berolini, Calvary, 1867 (12 Ngr).

J. Jacoby: Kant und Lessing. Eine Parallele. 2te Auflage. Königsberg, Theile, 1867 (5 Ngr).

P. Janet: Oeuvres philosophiques de Leibnitz avec une introduction et des notes. 2 vols. Paris, Ladrange, 1867.

J. Kant's sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein: Vierter Band. Leipzig, Voß, 1867 (1⅓ ♂).

P. F. Keerl: Der Mensch, das Ebenbild Gottes, sein Verhältniß zu Christo und zur Welt. 2. Band. 1. Abth.: Der Gottmensch das Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Basel, Bahnmeyer, 1867 (2 ♂).

R. von Kittlitz: Schleiermacher's Bildungsgang. Ein biographischer Versuch. Leipzig, Engelmann, 1867 (27½ Ngr).

N. J. Laforet: Histoire de la Philosophie. 1 série: Philosophie ancienne. 2. Vols. Bruxelles, 1867 (4 ♂).

M. Leclère: Etudes classiques de philosophie conformement au nouveau programme. Paris, Thorin, 1867 (2 Fr.).

J. Legge: The Life and Writings of Confucins, with Critical and Exegetical Notes. Abridged from the Author's larger Work, „The Chinese Classics." London, Trübner, 1867.

C. Lemcke: Populäre Aesthetik. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig, Seemann, 1867 (2½ ♂).

A. Loiseau: Etude historique et philosophique sur J. Pillot et les doctrines grammaticales du XVI siècle. Paris, Thorin, 1867 (3 Fr.).

Longinus on the Sublime. Translated by Th. R. R. Stebbing. London, Whittaker, 1867 (5 Sh.).

W. W. Lloyd: Philosophy, Theology and Poetry in the Age and the Art of Rafael. London, 1867 (21 Sh.).

C. A. Mann: Quae apud Aristotelem inveniantur officii praeceptorum quasi semina atque initia. Dissertatio inauguralis. Berol. 1867.

H. Maudsley: The Physiology and Pathology of the Mind. London, Macmillan, 1867.

A. Mangeri: Corso di lezioni di filosofia razionali. 1866.

H. Maynard, l'abbé: Voltaire, sa vie et ses oeuvres. T I. Coulomiers, 1867.

L. Ménard: Hermes Trismegiste. Traduction complète, précédée d'une Etude sur l'origine des livres Hermétiques. Paris, Didier, 1867 (6 Fr.).

M. Michaud: Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII siècle, d'après des documents inédits. Paris, 1867 (10 Fr.).

J. St. Mill: Dissertations and Discussions. 3 Vols. London, 1867 (31 Sh.).

A. Nicolas: L'art de croire, préparation philosophique à la foi chrétienne. 2 vols. Paris, Bray, 1867 (12 Fr.).

M. Pagan: The Principles of Religion etc. London, 1867 (7 ½ Sh.).

T. Piderit: Wissenschaftliches System der Mimik und Pädagogik. Mit 94 photographischen Abbildungen. Detmold, Klingenberg, 1867 (2⅓ Thlr.).

Plato: The Sophistes and Politicus. With a Revised Text and English Notes. London, Macmillan, 1867 (18 Sh.).

E. de Pompery: Le vrai Voltaire, l'homme et le penseur. 1 et 2 livraison. St. Germain, 1867.

A. Post: Das Naturgesetz des Rechts. Einleitung in eine Philosophie des Rechts auf Grundlage der modernen empirischen Wissenschaft. Bremen, Gesenius, 1867 (12 Sgr.).

C. Prantl: Michael Psellus und Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung. Leipzig, Hirzel, 1867 (5 Sgr.).

M. Prévost: Programme d'un cours élémentaire de philosophie, ou Tableaux synoptiques de la philosophie et de son histoire, avec l'explication en regard, l'indication des ouvrages à consulter et un appendice contenant l'analyse sommaire des auteurs etc. Paris, Thorin, 1867 (3 Fr.).

J. Quaats: De conscientiae apud Kantium notione. Dissertatio inauguralis. Halle, 1867.

G. Ramsay: The Moralist and the Politician, or Many Things in few Words. London, Walton, 1867 (5 Sh.).

A. Richter: Neu-Platonische Studien, Heft V. Die Ethik des Plotin. Halle, Schmidt, 1867 (10 Sgr.).

A. Rondelet: La science de la Foi, ou les Apologistes chrétiens de notre temps. Corbeil, 1867 (7 Fr.).

K. F. Rosenfeld: Ueber den innern Gedankengang in Platon's Phädros. Ein Beitrag zur näheren Kenntniß des Platonischen Idealismus, insonderheit im Bereich des Schönen. Reval, Kluge, 1865 (10 Sgr.).

R. Rothe: Theologische Ethik. Erster Band. 2te völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg, Zimmermann, 1867 (2 Thlr. 10 Sgr.).

M. Schanz: Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato. Heft I: Die Sophisten. Aus einer gekrönten Preisschrift. Göttingen, Rente, 1867 (25 Sgr.).

T. Scheerer: Theorie und Praxis in Kunst und Wissenschaft wie im Menschenleben. Festbeitrag 2c. Freiberg, Engelhardt, 1867 (25 Sgr.).

G. Schilling: Beiträge zur Geschichte und Kritik des Materialismus. Leipzig, Pernitzsch, 1867 (12 Sgr.).

M. Schleiß von Löwenfeld: Ueber den Ursprung der Sprache, eine physiologisch linguistische Studie. München, Kaiser, 1867 (16 Sgr.).

A. Schopenhauer: Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung 2c. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von J. Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus, 1867 (1 Thlr.).

K. F. W. L. Schulze: Herbart's Stellung zu Kant, entwickelt an den Hauptbegriffen ihrer Philosophie. Göttinger Inaugural-Dissertation. 1866.

Th. Seemann: Einleitung in die Aesthetik. Dresden, Löwy, 1867.

H. Spencer: Principles of Biology. Vol. II. London, Longman, 1867 (18 Sh.)

D. de Thezan: Histoire et philosophie mêlées. Des croisades à propos du musée de Versailles. Agen, 1867 (5 Fr.).

A. Thierry: Saint-Jérome et Saint-Augustin. Paris, Didier, 1867.

A. Trendelenburg: Historische Beiträge zur Philosophie. 3ter Band: Vermischte Abhandlungen. Berlin, Bethge, 1867 (2 1/4 ✝).

Unsere Ideale. Ein Büchlein von der Freiheit. Bremen, Heyse, 1867 (10 Sgr).

H. Wald: Ueber Sympathie. Vortrag ꝛc. Potsdam, Döring, 1867 (5 Sgr).

S. R. Wells: New Physiognomy, or Signs of Character, as manifested through Temperament and External Forms, and especially in the Human Face Divine. New York, Fowler, 1867.

C. H. Weiße: Kleine Schriften zur Aesthetik und ästhetischen Kritik. Aus dessen handschriftlichem Nachlaß und bereits Gedrucktem zusammengestellt von Dr. R. Seydel. Leipzig, Breitkopf, 1867 (2 ✝).

Halle,
Druck von Ed. Heynemann.

